# الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر

إعداد

محمد إبراهيم العساف

المشرف

الأستاذ الدكتور سلمان البدور

قدّمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة



كلية الدراسات العليا

الجامعــة الأردنيـــة

كانون ثاني، 2012م

ب

# قرار لجنة المناقشة

نوقشت هذه الرسالة (**الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر**) وأجيزت بتاريخ 2011/12/27

| أعضاء لجنة المناقشة | | التوقيع |
|---|---|---|
| الأستاذ الدكتور سلمان فضيل البدور | مشرفاً | ............................ |
| فلسفة مقارنة – الجامعة الأردنية | | |
| الأستاذ الدكتور أحمد عوني ماضي | عضواً | ............................ |
| تاريخ فلسفة– الجامعة الأردنية | | |
| الأستاذ الدكتور وليد أحمد عطاري | عضواً | ............................ |
| فلسفة اجتماعية–الجامعة الأردنية | | |
| الأستاذ الدكتور وليد سليم عبد الحي | عضواً | ............................ |
| علوم سياسية– جامعة اليرموك | | |

**الجامعة الأردنية**

**نموذج التفويض**

أنــــا الطالب محمد إبراهيم فالح العغل ، أفـــــوض الجامعة الأردنية بتزويد نسخ من رسالتي/أطروحتي للمكتبـــات أو المؤســـسات أو الهيئات الأشخاص عن طلبها.

التوقيع

التاريخ: ٨ / ١ / ٢٠١٢

# الإهداء

إلى جميع الأساتذة الأفاضل الذين تتلمذت على أيديهم في قسم الفلسفة / الجامعة الأردنية.

إلى إخوتي، ووالدتي – أطال ا في عمرها –

إلى زوجتي، وأبنائي (أماني ورغد وعرار ونزار) أفضل ما أورثهم فكرة.

# الشكر والتقدير

أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي المشرف الأستاذ الدكتور سلمان البدور لكل ما أبداه من صبر وتفهم وملاحظات ساعدت على إغناء هذه الأطروحة.

كما يسرني غاية السرور أن أقدم خالص شكري إلى أعضاء لجنة المناقشة الأفاضل:

الأستاذ الدكتور أحمد ماضي

الأستاذ الدكتور وليد عطاري

الأستاذ الدكتور وليد عبد الحي

على تفضلهم بمناقشة هذه الأطروحة

كما أتقدم بالشكر إلى دار رئاسة الوزراء الجليلة التي تفضلت وأوفدتني إلى الجامعة الأردنية، وأتقدم بجزيل الشكر إلى أصحاب المعالي والعطوفة، جميع زملائي في العمل الذين ما انكفّوا عن تشجيعي لإتمام هذه الأطروحة.

وأشكر هشام العساف وإقبال الدلاهمة العزيزين، اللذين لم يتوانيا عن إرسال روائع الكتب الغربية ذات العلاقة بهذا العمل من نيويورك/ الولايات المتحدة الأمريكية.

## فهرس المحتويات

# الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر


**إعداد**

**محمد إبراهيم العساف**

**المشرف**

**الأستاذ الدكتور سلمان البدور**


## الملخص


تهدف هذه الدراسة إلى إعادة النظر في كيفية بناء تجربة ديمقراطية في الوطن العربي على أسس نظرية وفلسفية تقوم على الاعتقاد بقدرة العقل الإنساني على إيجاد الحلول للمشكلات العملية التي تواجه البشر من خلال العمل الجماعي والتعاون، وباعتبار تأصيل الموقف الفلسفي للعقل في الحياة العامة شرطاً ضرورياً للديمقراطية.

ولما كان مفهوم الديمقراطية يقترن بمفهوم الحرية وحقوق الإنسان، ويتطلب حصول تغيير اجتماعي يعيد صياغة العلاقات داخل المجتمعات العربية، أفراداً وجماعات، تغير يقوم على أسس ثقافية فلسفية تبني حالة اجتماعية قوامها تكييف القوانين والمؤسسات، فلابد من النظر في التغير الاجتماعي في الوطن العربي الذي يتستر خلف التغيرات في المؤسسات والقوانين والاقتصاد، وكذلك في التباطؤ الثقافي الذي يسبب المشكلات الاجتماعية كالفقر واللامساواة القانونية والاجتماعية.

كما تعالج الدراسة مشكلة التماثل الاجتماعي، الذي كانت سببه الدولة والذي لم يترك مجالاً للتنوع، ويعتبر أساساً للفردية والتعددية والشرط الضروري لتقدم البشر، ويفضي على الصعيد السياسي إلى اختيار الأفكار الأنسب والوسائل اللازمة للوصول إلى تحقيقها. فتصبح التعددية مبدأً فكرياً والتسامح مبدأً سياسياً، وهما شرطان ملازمان للديمقرطية.

وما يميز هذه الدراسة أنها محاولة في التأسيس الفلسفي من أجل الوصول إلى الديمقراطية الدستورية، التي تضع حدوداً على السلطة، حماية لمجال خاص لخدمة الأفراد، بحيث لا يكون العقد الاجتماعي تنازلاً عن السيادة للسلطان، بقدر ما هو اتفاق بين الجميع في إطار القانون الطبيعي، أي تقييد الأغلبية بقيود دستورية مؤسسة على حقوق الأفراد في المشاركة في الحكم.

إنها محاولة تحقيق هدف السياسة الديمقراطية المتمثل في أن على المجتمع العربي أن يتمتع بالخيار الذاتي على المستوى الجماعي. إنها تتميز بمحاولة إعادة تشريع بنيوي لمنزلة الفرد والمفترض أن ينتج عن تراجع الآمال المعقودة على الجماعي، وهي عمل في اتجاه إعادة بناء الحقل العام على أساس ما يوظفه فيه الأفراد من خلال إعداد وضمان شروط إمكانية العيش االمشترك. بحيث يصبح النظر إلى الرابط الاجتماعي وإن كان وجوده يسبق الأفراد يبدو وكأن الأفراد هم الذين خلقوه.

إنها محاولة لتأصيل الحرية في الفكر والقانون تلافياً للاستبداد، بحيث يكون حظر الاستبدادية محفزاً بواسطة توكيد الطاقات الخلاقة لأفراد البشرية، فلا تعود الدولة في فكرنا العربي المعاصر سباقة بل اقتفائية، باعتبارها ممثلة مقبولاً بها كما هي، وملزمة بحدود التفويض المعطى لها، ذلك لأن الدولة الديمقراطية تناسب الرغبة الإنسانية في تحقيق العدالة، باعتبار العدالة هي الهدف الأسمى لأي حكومة، كما يفترض.

لقد قمت بفحص مقولات أبرز المفكرين العرب المعاصرين وتحليلاتهم بشأن موضوع الدراسة لأتثبت من مدى اتساق كلامهم واتساقهم مع أنفسهم، مشيراً في الوقت نفسه إلى مدى التنافر والاتفاق والمبررات الأيديولوجية منها والمعرفية. وقد عرضت في الفصل الأول للشروط الفلسفية المسبقة للديمقراطية الليبرالية، والصورة التي فهمها ووظفها فيها المفكرون والباحثون العرب الذين أستعرضت أفكارهم. وبينت مدى اتساق أو اختلاف ما قدموه مع تلك الأسس الفلسفية للديمقراطية.

وبينت في الفصل الثاني أهم الضمانات الديمقراطية القانونية والمؤسسية مثل الانتخابات والحرية والتنمية... وأشرت إلى الصورة التي ينظر بها المفكرون والباحثون العرب إلى تلك الضمانات، من حيث المنطلقات والطريقة التي حاولوا توظيفها بها في غير سياقها.

وكانت الديمقراطية والعلمانية والشورى جوهر الفصل الثالث، من جهة إيضاح طبيعة العلاقة بين الديمقراطية والعلمانية، خروجاً بتصور واضح يمكن توظيفه في بناء علاقة جديدة واضحة حول الصورة التي يجب أن تكون عليها طبيعة العلاقة بين الدولة والدين (أي إيضاح ماهية فكرة ديانة الدولة والديمقراطية). كما اشتمل هذا الفصل، ومن أجل توضيح مفاهيم الديمقراطية والشورى، على تحليل وظيفة الدين ودوره في التغيير والحياة الحديثة، وطبيعة الفعل الاجتماعي من حيث الاشتقاق والمنشأ والطريقة التي وظفَ بها لبناء مرجعيات ومفاهيم سياسية يمكن أن تحقق التحول الديمقراطي والذي دعا إليه المفكرون والباحثون العرب ممن استعرضت كتاباتهم. كما استعرضت صورة الدين في الديمقراطية، مقدماً للأفكار الحديثة في هذا السياق، ومحللاً تلك التي نظر بها المفكرون والباحثون العرب والمسلمون إلى الدين. على اعتبار أن هذه مسائل جوهرية في سياق السياسة العربية الإسلامية، يفتح إجلاؤها الطريق لتحول ديمقراطي حقيقي.

وقد حاولت في الفصل الرابع توظيف مفاهيم التعبئة والاستدماج الديمقراطي وسياسة الاعتراف بالآخر والتعليم، والتسامح والاحترام المتبادل، كما تطرقت لدور الإنترنت وتطبيقاته، وما يعرف بالتكنولوجيا التحررية ودورها في توسيع الفضاء السياسي وتسهيل التعبئات الضخمة، من أجل إعادة تركيب المجال السياسي العربي والعمل على انبعاث القناعات الديمقراطية.

## مقدمة

تكمن إشكالية الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر في غياب التنظير الحقوقي والفلسفي، فغابت عن العقل العملي الأخلاقي البنى الدستورية والتشريعية والثقافية لمؤسسات الحكم والمجتمع المدني. لذلك فإن إشكالية تبيئة الديمقراطية في المجتمع العربي ما زالت قائمة.

وتأتي أهمية هذه الدراسة من القول بأن النسيج الاجتماعي للوطن العربي يتعرض الآن لعدد كبير من التحديات، وعلى رأسها أهم مواقف التضاد بين العالم العربي والغرب، تلك المتعلقة بالخطاب الدائر حول الديمقراطية وحقوق الإنسان. كما أن تقهقر الحريات العامة في العالم العربي، والتي كان من المفروض أن تستعمل في معالجة المشكلات المجتمعية الحادة، يحتم إيجاد صيغ ديمقراطية قائمة على أسس فلسفية تناسب الأطر الفكرية والثقافية للوطن العربي.

وما زال التساؤل قائماً حول المراحل الفكرية والثقافية والتاريخية التي يجب على العقل العربي أن يمر بها ليكتسب الوسائل الملائمة للمساهمة في حل القضايا التي يطرحها التاريخ الراهن على الجانب السياسي، وأهمها الديمقراطية، وبخاصة في ضوء الموقف من الفكر الغربي والإصرار على إدعاء خصوصية للفكر العربي تجعله في غنى عن إبداعات الفكر الغربي.

وقد عمدت إلى تقسيم هذه الدراسة إلى أربعة فصول تحدثت في الفصل الأول عن أهم الشروط الفلسفية المسبقة للديمقراطية معتبراً كل شرط منها لازماً في ذاته وشرطاً لغيره، لأن هذه الشروط ترتبط بعلاقة تبادلية متشابكة ومتلازمة، يعتمد كل منها على الآخر. إن توافر شرط المجتمع المدني، مثلاً، بصورة مسبقة لتبيئة الديمقراطية وتحقيق التحول الديمقراطي يتطلب أيضاً لاشتراط توافر العدالة، وحتى يتحقق الشرطان السابقان فإن الأمر متوقف على توافر الحريات العامة، وعلى رأسها حرية التعبير. كما أن توافر الشروط السابقة يتوقف أيضاً على وجود المساواة، خصوصاً المساواة في التصويت. كما تبدو الدولة شرطاً ضرورياً ولازماً لضمان تحقيق الأمن والحرية وحماية الملكية. كذلك تبدو العلاقة التلازمية في شرط المواطنية والشروط الأخرى جلية، لذا أرى أن تحقيق مواطنية مشتملة على حقوق مدنية وسياسية واجتماعية يتطلب توافر الشروط السابقة.

كما أن الأحزاب السياسية تغدو شرطاً مسبقا للتحول الديمقراطي، باعتبارها المؤسسة المدنية الوسيطة بين المجتمع والدولة وأداة تشغيل السياسة. وحتى يمكن إنتاج فرد ومجتمع ديمقراطيين فلابد من تأسيس ثقافة سياسية وتربية مدنية، لأن تبيئة القيم والمعتقدات الديمقراطية عندئذ هي ما سيحدد سياق الفعل السياسي ومعناه.

وستأتي الدراسة على أهم الضمانات الديمقراطية: الضمانات الدستورية (القانون)، والمؤسسية: حرية التشكيل، والانضمام للمؤسسات، وحرية التعبير، وحرية التصويت، والأهلية لتولي المناصب العامة، ومصادر بديلة للمعلومات، وانتخابات حرة وعادلة، والمحاسبية، والأكثرية واعترافها بحقوق الأقليات، والتنمية.

كما سيتم توفير قدر معقول من الأدب الغربي حول شروط الديمقراطية الليبرالية وضماناتها، على اعتبار أن

التعرض لمثل هذه الأفكار التي عرض لها مشاهير الفلسفة السياسية الغربية، مما يساعد على تحديد أهم معالم الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر، كما سيساعد على إضافة نوعية وتكبير وتوضيح الصورة التي يجب أن تعرض للديمقراطية الليبرالية، سيراً نحو كشف الصورة التي عرضها المفكرون والباحثون للديمقراطية في الفكر العربي المعاصر، وكذلك نحو تشكيل قناعات أكثر عمقاً حول تلك الشروط والضمانات الديمقراطية.

وسعياً لحل المعضلات التي تعوق التحول الديمقراطي سأعمل في الفصل الثالث على إجلاء العلاقة بين مفاهيم الديمقراطية والعلمانية والشورى، وسأقدم تحليلاً لمفهوم العلمانية في سياقها الفلسفي الموضوعي ما أمكن، وسأكشف عن المعاني التي حملها إياها المفكرون والباحثون العرب. وفي الفصل ذاته، سأتحدث عن فكرة ديانة الدولة والديمقراطية، انطلاقاً من اعتبار الدولة شرطاً ضرورياً للتحول الديمقراطي، وتوضيحاً لطبيعة الدولة المطلوبة مدنياً، وتوظيفاً مربحاً في سياق حل التضاد في خطاب الغرب والشرق حول وظيفة الدين الإسلامي في الدولة.

وسأعمل على تطوير الفهم العام لطبيعة علاقة ديمقراطية-شورى، قيمة-إجراء، ومدى إمكانية مأسسة الشورى الديمقراطية، إن جاز التعبير. كما سأعرض لوظيفة الدين والتغيير في الحياة الحديثة. وكذلك للفعل الاجتماعي، اشتقاقه ومنشأه وصورته في الفكر والفلسفة الغربية، محاولاً الاستعانة بهذه الصورة لتبيان المنطلقات المنهجية السياسية للمفكرين والباحثين العرب في بناء وجهات نظرهم تجاه السبيل المناسب للتحول الديمقراطي.

ويتخذ الحديث عن الدين في الديمقراطية أهميته من استمرار إحالة أسباب غياب الديمقراطية إليه وإلى الشريعة، محاولاً البحث عما إذا كانت هذه الإحالة صحيحة أم لا والبحث عن أسباب أخرى لذلك الغياب.

وفي الفصل الرابع سأعمل على توظيف مفاهيم: التعبئة، والاستدماج الديمقراطي، وسياسية الاعتراف بالآخر، والتعليم، والتسامح والاحترام المتبادل، وبعض المفاهيم والمبادئ الأخرى من أجل إعادة بناء فضاء سياسي عربي ديمقراطي.

وفي كل ما تقدم، وبالإضافة لتوظيف مفاهيم وأسس الثقافة الديمقراطية الليبرالية فقد عرضت لبعض التجارب الديمقراطية، (الحالة التركية)، باعتبارها حالة متقدمة في سياق علاقة إسلام–ديمقراطية–مؤسسة، مؤكداً أهمية دور المرأة في تحقيق تحول ديمقراطي حقيقي قاعدي، ومتطلعاً لكشف طبيعة المناهج التي استعملها المفكرون والباحثون العرب في دراستهم للديمقراطية، وما إذا كانت تساعد على تحول ديمقراطي ليبرالي أم لا.

ولا يمكن لأي دارس للنظرية الديمقراطية بالعموم أن يتجاهل شرط الانترنت وتطبيقاته في عملية التحول الديمقراطي، انطلاقاً مما تحمله من وظائف ديمقراطية تساعد على توسعة الفضاء السياسي والاجتماعي، وانتهاء بموضوع التعبئة والتعليم وبقية المفاهيم التي يتطلب تبيئتها دوراً أساسياً للإنترنت وتطبيقاته الاجتماعية، باعتبارها نتاج الحداثة، التي بدأت في سياق شرط التنمية وانتهت إلى قدرتها على تقديم وظائف سياسية.

# الفصل الأول

## الديمقراطية وشروطها

### ما هي الديمقراطية؟

لا يستطيع أي تعريف للديمقراطية أن يشمل التاريخ الواسع الذي يدل عليه هذا المفهوم. كما أن هناك من يرى أن تعريفها يشبه قليلا تفسير أي نص ديني[(1)]. فإنني أبدأ بالمعنى المعجمي الذي يعرف الديمقراطية ببساطة باعتبارها "حكم الشعب، وعلى وجه التخصيص، شكلاً أو نموذجاً من الحكومة الذي تكون فيه السيطرة في يد أغلبية الشعب، وبدون اعتبار الثروة، وفي بعض الأحيان، على نحو مطلق، في يد القسم الأعظم من الشعب نفسه. ولا بد من ذكر أن الديمقراطيات التمثيلية الحديثة تشمل جماعات من الأفراد أكبر بكثير من تلك القديمة"[(2)].

وتعرف الديمقراطية في الدراسات المعاصرة، في حدها الأدنى، بأنها "ترتيب مؤسسي يؤمن الوصول إلى قرارات سياسية يكسب فيها الأفراد السلطة ليقرروا من خلال وسائل صراع تنافسي على أصوات الناخبين"[(3)]. أما في حدها الأعلى in the thick side فيكون النظام ديمقراطيا إذا تضمن الخصائص التالية: "حرية فردية أساسية للاعتقاد، والرأي، والنقاش، والخطاب، والنشر، والإذاعة، والاجتماع، والتظاهر، والاعتراض، والانترنت.

- حرية اثنيه، ودينية، وعرقية، وحرية التصويت، وحرية المنافسة على المنصب العام، وانفتاح حقيقي، ومنافسة في الحلبة السياسية، وحرية تشكيل الأحزاب.
- المساواة القانونية لكل المواطنين تحت حكم القانون.
- سلطة قضائية مستقلة.
- وهكذا، وبسبب الالتزام والتقيد بالطرق القانونية تلزم / تحجب حرية الأفراد من التعذيب، والإرهاب، والاعتقال غير المبرر، والإبعاد، والتدخل في حياتهم الخاصة بواسطة فاعلي الدولة أو غير الرسميين.
- الضوابط المؤسسية institutional checks على سلطة الموظفين المنتخبين، بواسطة مشرع مستقل، ونظام قضائي، وأجهزة مستقلة أخرى.
- تعددية حقيقية في مصادر المعلومات، وأشكال من المؤسسية المستقلة عن الدولة، وهكذا، "مجتمع مدني" نابض بالحياة vibrant.

السيطرة على الجيش وأجهزة الدولة الأمنية بواسطة المدنيين الذين يمكن محاسبتهم بالنهاية من قبل الشعب من

---

(1) Thorson, Thomas Landon (1967), **The Logic of Democracy**, New York, Chicago, San Fransisco, Toronto, London: Henry Holt, Rinehart and Winston, p 1.

(2) Baldwin, James Mark (1960), **Dictionary of Philosophy and Psychology**, Vol. (1), Gloucester: Peter Smith, Mass, p 266.

(3) Huntington, Samuel P. (1993), **The Third Wave in the Late Twentieth Century**, USA: Oklahoma Press, p 6.

خلال الانتخابات"[1]. طبعا، إن تعريف الديمقراطية بحدها الأوسع ينفي أن تكون مجرد "آليات تنظيمية بالأساس"[2]. ويتبين مما سبق أن معنى الديمقراطية في الحد الثاني هو ضرورة لأن الديمقراطية باعتبارها نظاما سياسيا يجب أن يكون لها مظاهر قابلة للتحديد[3]. فإذا كان صنّاع القرار تحت سيطرة عامة وفعالة فإن النظام يكون ديمقراطيا[4]. وتسويغ شرط السيطرة العامة هو "أن السلطة السياسية يجب أن تنشأ من الشعب بالتمايز عن كل الأنظمة التي تنشأ السلطة فيها من إرادة العاهل، أو الزعيم والنخبة السياسية وما شابهه أو القوة الخارجية حيث إن السلطة الملزمة للقرار قائمة في جهاز المواطنين وليس في أي مكان آخر"[5]. على أن تجربة التاريخ تبين أن المبدأ العام ليس كافيا لتبرير الديمقراطية فقد استُغل للدفاع عن عدد من النظم السياسية. ومثاله استبداد الامبراطور الروماني وانتقال سيادة الشعب له مدى الحياة، "لذلك فإن التبرير الكافي والمختصر لهذا المنهج ينص على أنه لا أحد يستطيع أن يمنع السلطة المطلقة لطاغٍ دائم دون اللجوء إلى القنوات والسبل المؤسسية وضوابطها، حيث يمكن لأي طاغية أن يدعي أن سلطته مشتقة من الشعب"[6].

إن تعريف الديمقراطية يقتضي تعريف نظامها السياسي بأنه "نموذج منسجم وثابت من العلاقات التي تشمل القوة، والحكم، والسلطة بشكل مرض ومعقول"[7]. ويدعى هذا النموذج بعلاقات التأثير influence terms، أي العلاقات بين الفاعلين البشر سواء أكانوا أفرادا أم مجموعات أم مجتمعات أم مؤسسات أم دولا. وهو علاقة بين الفاعلين "التي يقنّع فيها فاعل واحد فاعلين آخرين بأن يفعلوا بطريقة ما لن يفعلوه بطريقة أخرى"[8]. ولأن التأثير الشرعي هو السلطة[9] فالديمقراطية أكثر الأنظمة حاجة لها، لأن الديمقراطية على المدى الطويل لن تكون مفروضة ضد إرادة الناس[10]. وبسبب "أن الكائنات البشرية اجتماعية فإنها تطور الأنظمة السياسية من خلال الدخول في علاقات التأثير، ومتى أصبحت هذه العلاقات مستقرة ومتكررة توجد الأنظمة السياسية"[11].

## الأسس الفلسفية للديمقراطية:

إن البحث في الأسس الفلسفية للديمقراطية هو استمرار للبحث في حد مفهومها، على أن التيارات السائدة في تعريف الديمقراطية تكاد تنحصر في: تعريف الديمقراطية باعتبارها قيمة فلسفية وليس إجراء، أو تعريفها باعتبارها

---

(1) Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy: The Struggle To Build Free Societies Throughout The World**, (1st ed.), New Yourk: Times Books, Henry Holt and Company, p 21-22.

(2) عيد، عبد الرزاق وعبد الجبار، محمد (1999)، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، ط1، دمشق، بيروت: دار الفكر، ص 139

(3) Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, (8th ed.), New York: Oxford University Press, p 59.

(4) Ibid , p 60

(5) Ibid , p 94

(6) Ibid , p 95

(7) Dahl, Robert A., (1970), **Modern Political Analysis**, (2nd ed.), New Jersey: Yale University, Prentice-Hall Inc., Englewood Cliffs, p 6.

(8) Ibid , p 17

(9) Ibid , p 33

(10) Ibid ,p 49

(11) Ibid , p 77

إجراء دون قيمها الفلسفية ومثاله أن أغلب إن لم يكن معظم الإسلاميين طابقوا بينها وبين الشورى أو دمقرطوا الشورى، أو رفض بعضهم الديمقراطية قيمة وإجراء ومثاله سيد قطب الذي يقول "إننا لا نحاول استعارة "القالب الفلسفي" في عرض حقائق "التصور الإسلامي" اقتناعا منا بأن هناك ارتباطا وثيقا بين طبيعة "الموضوع" وطبيعة "القالب". وأن الموضوع يتأثر بالقالب. وقد تتغير طبيعته ويلحقها التشويه، إذا عرض في قالب، في طبيعته وفي تاريخه عداء وجفوة وغربة عن طبيعته! الأمر المتحقق في موضوع التصور الإسلامي والقالب الفلسفي"[1]. وفي هذا البحث سأتبع المنهج الذي يعرض للديمقراطية باعتبارها قيمة وإجراء. فتبرير أي نظام سياسي لا يكون فقط من خلال تسويغ مبادئه، بل يجب أخذ أدلته الاجتماعي بعين الاعتبار، حيث القيم المترسخة بواسطة أي ديمقراطية تنبع منطقيا وتبرر من خلال العمل الفعلي للنظام الديمقراطي، ولذلك فإن "تلك القيم سوف، من ثم، تكون جزءا كبيرا من تسويغ الديمقراطية"[2]. أي إن المعنى الحقيقي لاهتمام كل الأفراد "هو الوظيفة الاجتماعية للفلسفة السياسية"[3].

إن اعتبار الديمقراطية قيمة وإجراء هو تعريف ذو فعالية سياسية حقيقية. حيث إن الأدوات والغايات بشكل متكرر، وربما دائما، يؤثر أحدهما بالآخر، "الاهتمام بالإجراء هو كثيرا، وبشكل متكرر اهتمام بالجوهر، بسبب أن الإجراء غالبا ما يصمم أو يحدد المخرج... فالمنهج والمحتوى غير قابلين للانفصال"[4]. وبهذا يتأكد أن قواعد الإجراء في الديمقراطية ليست مجردة من قيمة value free "معظم القوانين والسياسات، بالإضافة إلى النظام نفسه، هي أيضا مختلطة مع القيم، الديمقراطية تؤكد المظاهر العامة للأفراد وحاجاتهم الروحية والجسدية"[5] ولذلك فإن الذين فهموا الديمقراطية " خطأ، فشلوا في إدراك أن المعاني هي على الأقل مهمة مثل الغايات"[6]. أي إن هناك "جانبان عموميان للديمقراطية السياسي-المؤسسي والسلوكي"[7].

إن تعريف الديمقراطية باعتبارها حكم الشعب يتمثل في الفلسفة الديمقراطية الليبرالية المعاصرة بمبدأ حكم الأغلبية ولغياب حل نظري مفرد لمشكلتي حكم الأغلبية، وحقوق الأقلية، فإن الاختيار بينها يتحول إلى تجميع برهان تجريبي وثيق الصلة. إن الحديث في تلك الحلول يقود للحديث عن الأسس الفلسفية التي تقوم عليها النظرية الديمقراطية الحديثة: الأول هو الرأي الذي يعتبر الديمقراطية أداة للحد من سلطة الحكومة، حيث ينطلق هذا الرأي فلسفيا من مفهوم الحقوق الطبيعية للأفراد. وأعظم ما يخشاه من يأخذ بهذا الرأي هو استبداد الأغلبية. أما الرأي الثاني فذلك الذي "يرى الديمقراطية باعتبارها منهج الحكومة الشعبية، حيث التأكيد على السيادة الشعبية، المساواة السياسية، وهكذا على حكم الأغلبية... في المبدأ الثاني هناك توكيد أقل على الحد من الفعل أو النشاط الحكومي وتوكيد أكبر على السماح للأغلبية

---

[1] قطب، سيد (1986)، **مقومات التصور الإسلامي**، ط1، بيروت، القاهرة: دار الشروق، ص 15.

[2] Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 213.

[3] Thorsan, Thomas Landon (1962), **The Logic of Democracy**, p VIII

[4] Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 214

[5] Ibid , p 303

[6] Padover, Saul K., (1965), **The Meaning of Democracy: An Appraisal of the American Experience**, New York: Lancer Books, Allience Books p 13

[7] Ibid , p 16

لتفعل ما تريد"[1]. والنتيجة المنطقية أن إرادة الأغلبية هي الاختيار النهائي في السياسة. "إن الديمقراطيين سوف يعترفون بالحاجة إلى كليهما: حكم الأغلبية وحقوق الأقلية، والاختلاف في مسألة التأكيد"[2].

وإنني أعتقد بذلك المفهوم الديمقراطي الذي لا يجعل مبدأ مؤسسيا أسمى من الآخر، بل ذلك الذي يؤمن بأن "المبادئ متوقف بعضها على بعض بشكل متبادل... أو بصورة متساوية... إن القضايا التجريبية، أو قضايا الواقع هي حاسمة لكل مشكلة سياسية، لكن قضايا الاختيار هي حاسمة بالتساوي... الفلسفة السياسية هي توصية وليس واقعة"[3].

## المجتمع المدني:

قام الأساس المنطقي لمفهوم المجتمع المدني باعتباره أدوات لإبطال الحكم المطلق للقرن الثامن عشر[4]. ويعتبر المجتمع المدني في النظرية المعاصرة ميدانا وسيطا من العلاقات والأنشطة الطوعية التي تتوسط بين الفرد والدولة[5]. وتتيح تلك الروابط تطبيق حكم القانون، وعندما تغيب يحضر الاستبداد، إذ هي المصد لمركزة السلطة[6]. وتتمثل طبيعة المجتمع المدني في "أنه غاية قابلة للتجسد. فهو نموذج من الانتظام الذاتي الاجتماعي الذي يسمح بالتعاون مع الدولة، بينما، يمكّن من عملية التشخّص، تلك العملية التي يطور الفرد بها شخصيته الخاصة"[7]. إن أمثلة من قبيل المافيا والقبيلة يدلان على أن التعريف السابق ناقص. لأن عملية الانتظام الذاتي self-organization باعتبارها جزءاً من المجتمع المدني لها ميزة شخصية خاصة. وإذا نُظر إلى النشاط الاجتماعي حسب منتوج القول الكل ضد الكل فإنه يمكن أن يكون بعيدا جدا عن انطباق شرط المدنية عليه. والأصل أن يتذكر الناس أن العيش المستقر يقوم على حكم القانون المكفول بواسطة سلطة الدولة الفعالة. "أي أن يكون مصطلح الانتظام الذاتي الاجتماعي، الذي يتعاون مع دولة مسئولة مستجيبة، محفوظا... ويمكن القول إن المجتمع المدني هو ذلك المجتمع الذي يملك الأفراد فيه على الأقل فرصة تكوين أنفسهم. وهذا يعني أن عضوية الجماعات الاجتماعية يجب أن تكون اختيارية ومتشابكة. مثلا يبدو أنه يوجد هناك تجانس اختياري بين المجتمع المدني وعرض الأزياء fashion... إنها تبقى المنطقة التي يستطيع العديد فيها أن يجربوا مع ويحاولوا أن يضعوا على try on، ويحاولوا مفاهيم جديدة على ذواتهم... فالمجتمع المدني هو ذلك المجتمع الذي يكون الاختلاف فيه مسموحا، ومقبولا وحتى مشجعا عليه، ولو ضمن الحدود التي سوف تكون محددة في لحظة... وفي المقابل تم تصور المجتمع المدني بطريقة ليست معارضة للسابقة، لكن غايتها خاصة بالعلم الاجتماعي... حيث تم النظر إلى المجتمع المدني في وجهة النظر هذه باعتباره ملازما حتميا وتلقائياً للمنطق الاجتماعي الاقتصادي

---

(1) Thorsan, Thomas Landon (1962), **The Logic of Democracy**, 152

(2) Ibid , p 153

(3) Ibid , p 161

(4) Zompetti J. P. (2006), The Role of Advocacy in Civil Society,.**Argunentation**, 20, p 169

(5) انظر إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، مراجعة فالح عبد الجبـار، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 278

(6) انظر المرجع السابق نفسه، ص 280

(7) Hall, John A. (1998), The Nature of Civil Society, **Society**, May/June, p 32

الرأسمالي... إن ما يهم الرأسمالية أن تكون القوة في أيدي مختلفة، فالافتراض المسبق لذلك أنه يوجد هناك خط قوي بين التعددية الاجتماعية والحرية السياسية. إن دلالة هذا الرأي تؤكد أن المجتمع المدني يجب أن يقوم على الفصل بين القوة السياسية والاقتصادية"[1]. وعلة هذا الفصل هو أن الخاصية المتميزة للسوق تتمثل في طابعه غير الشخصي واعتباره "آلية موضوعية ونزيهة، وعادلة من أجل تنظيم الحياة"[2]. حيث ما ميز الحداثة هو "أن قامت الليبرالية بالفصل المشار إليه، وإفراز المصلحة باعتبارها قوة مكونة للمجتمع المدني"[3].

إن السلطة في المجتمع المدني موزعة بشكل واسع ولا مركزية وتكون الحيادية المؤسساتية مطلوبة، ويكمن الاستقرار في التفاعلات المحلية والوسيطة، والصغيرة، حيث تملأ التعددية المجتمع المدني بأعداد من جماعات المصالح القادرة على توجيه الانفعالات الشعبية أو تحويل المصلحة الفردية في جهة الاستمرار[4]. ولا يكون التنظيم المجتمعي "مفيدا وفعالا ما لم يكن طوعيا وحرا، ذلك أن جوهر الديمقراطية الحقيقية، يقوم على الممارسة الحرة والفعلية للحقوق التي يضمنها القانون..."[5].

إن العلاقة ليست حتمية بين الرأسمالية والمدنية[6]. فمثلا، في العالم المسلم غير العربي "هناك أنظمة سياسية تملك على الأقل ديمقراطية انتخابية في مستواها الأدنى أو نظاما انتخابيا تنافسيا على الرغم من أنها تقع تحت مستوى النمو الاقتصادي الذي يعتقد دائماً أنه شرط ضروري لاستقرار الديمقراطية"[7]. إن "المجتمع المدني قائم على الاعتراف بالاختلاف والتنوع. إنه سوف يسمح بغرفه للفرد ليجرب فيها، ويفعل معظم الوقت من موقع نسبي غير حاد mild relativism. ذلك المجتمع الذي يشك بوجود وضع مفرد لقواعد عالمية حول جانب كل سلوك... وأن يلاحظ إجماع قاعدي background consensus يمكّن المدنية من الازدهار. إلا أن بعض الحدود للتنوع ضرورية. طبعاً يجب أن يبلغ الإجماع حده الأدنى إذ يتضمن ذلك بشكل واضح احترام سيادة القانون ونبذ العنف... المجتمع المدني هو عالم من الاختلاف قابل للتفاوض"[8]. إن عجز الدولة عن النفاذ إلى الحياة الاجتماعية لا يشبه "خلق الممارسات الاجتماعية التي تجعل تفاعلات الدولة – المجتمع مدنية متحضرة... فالأكثر تأثيرا في المنظور المقارن هو الفصل بين السلطة السياسية والأيديولوجية وصولا للقول بأن ما يمس الكل يجب أن يكون موافق عليه بواسطة الكل"[9]. نستخلص مما سبق، أن المصالح المتبناة التي تسمى قواعد اللعبة يمكن تلخيصها بـ: التزام بقواعد القانون، واحترام الاختلاف، واحترام نتائج

---

(1) Ibid , p 33

(2) إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، مرجع سابق، ص 208

(3) المرجع السابق نفسه، ص 216

(4) انظر المرجع السابق نفسه، ص 379

(5) السالك، ولد ديدي (2008), الممارسة الديمقراطية مدخل إلى تنمية عربية مستدامة، **المستقبل العربي**، 31 (356)، ص 28

(6) Hall, John A. (1998), The Nature of Civil Society, p 33

(7) Diamond, Larry and Plattner, Daniel (2003), Introduction, in: Daniel Brumberg and Larry Diamond and Marc F. Plattner (editors), **Islam and Democracy in the Middle East**, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, p x.

(8) Hall, John A. (1998), The Nature of Civil Society, p 34.

(9) Ibid,. p 35.

الانتخابات، والمساواة الاجتماعية العادلة. حيث يمكن لقواعد اللعبة والانتماءات المتشابكة أن تعبر خطوط الانقسام الكثيرة في المجتمع المدني وأن تثبط الصراع الطبقي. ما دامت قواعد اللعبة هي الدليل المشحون بالمعنى إلى الفعل، أي إن القبول بها مرتبط بحد أدنى من الاعتراف بدعاوى المجموعات[1].

إن الاعتقاد بأن المجتمع المدني لم يبرز تصوريا خارج الغرب واتهام توكيدية الإسلام certainty وتكامليته بأنها لم تعطه غرفة للسياسية الدنيوية[2]، وحصر فرض تأسيس مجتمعات مدنية في البلدان التي لديها تقاليد اجتماعية وتاريخ من الانتظام المؤسسي الاجتماعي، والتي أخذت بناء أمة، لهو تعبير متطرف يصدر عن انحياز لتلك الدعوة المشهورة حول مركزية العقل الأوروبي واعتبار ديمقراطيته ثمرة تاريخه الخاص[3]. إن المجتمع المدني هو أكثر من وجود " مجموعات اجتماعية قوية ومستقلة: إذ يجب أن تكون هناك مؤسسات اجتماعية معتدلة ومتعاونة وشفافة ذات تنظيم ذاتي للحصول على مجتمع مدني "[4].

وتشترك مكونات المجتمع المدني بواسطة التعريف ببعض الصفات الحاسمة: من حيث استقلالها عن الدولة، ومنظمة، ولديها مصادر الحشد الخاصة، والفعل بشكل جمعي. كما أنها تعمل على تقدم مصالح الجماعة وتدافع عنها، وتطور أهداف واسعة مثل حقوق الإنسان، وتمكين المرأة، وتحقيق العدالة الإجتماعية. وتحد من سلطة الدولة وتضبطها بصورة حيوية. وتعزز استقرار الديمقراطية. "كذلك تزود مؤسسات المجتمع المدني قنوات للفعل أبعد من الأحزاب السياسية والحملات الانتخابية... فعندما يكون المجتمع المدني فعالا... فإنه يأخذ على عاتقه بعض مما تحمله الدولة load off، ويعزز شرعية النظام بشكل كلي"[5]. ويتوسط ذاك الفضاء العمومي المدني الديمقراطي بين الأفراد والدولة وأبنيتها اللاشخصية. ويصبح الناقل الاتصالي الذي يمكن أن تتحول بواسطته الاعتقادات الشخصية والقيم "إلى داخل المؤسسات الأكبر للدولة – اقتصاديا وسياسيا. المجتمع المدني يغرس في الذهن لب القيم الديمقراطية (وبواسطة) تطوير عواطف إيجابية تجاه الآخرين، وأخيرا المجتمع الأكبر. إن المؤسسات المحلية للمجتمع المدني موصوفة بصورة مكررة باعتبارها الجذور الأساسية للفضيلة المدنية"[6].

إن الحديث عن دمقرطة المجتمع المدني يتطلب البحث في أفكار وبنى وظواهر رئيسية يشكل مجموعها ما يسمى بالمجتمع المدني: مؤسسات المجتمع المدني، البنى التقليدية، ترييف المدينة، وعلاقة الدولة بالمجتمع.

## مؤسسات المجتمع المدني:

ولكي نتعرف إلى طبيعة هذه المؤسسات وكيف تعمل نبدأ بالقول إن هدف السياسة الديمقراطية، والرؤية التي

---

(1) انظر إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، مرجع سابق، ص 381-383

(2) Hall, John A. (1998), The Nature of Civil Society, p 37

(3) انظر عيد، عبد الرزاق وعبد الجبار، محمد (1999)، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، مرجع سابق، ص13

(4) Hall, John A. (1998), The Nature of Civil Society, p 41

(5) Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 158

(6) Jenlink, Patrick M. (2007), Creating Public Spaces and Practiced places for Democracy, Discourse, and The Emergence of Civil Society, **Syst Pract Act Res** : (20), p 432

تنظمها هو أن يسترد المجتمع البشري حقه في إدارته الذاتية. و"على المجتمع البشري أن يستعيد التمتع بالخيار الذاتي على المستوى الجماعي"[1]. وللقانون وجهان، في كل عصر يضاء أحدهما بطريقة مختلفة. "فتوزيع الظل والنور بينهما يتغير. كنّا نرى فيه على وجه الخصوص تجلي سلطة الدولة. وها نحن الآن قد بدأنا نميز فيه أداة المجتمع المدني في نزوعه نحو الاكتفاء الذاتي"[2].

"واحد من الافتراضات الرئيسة في تنظير المجتمع المدني هو أن شبكات الانخراط المدني والجمعيات يجب أن تعزز التضامن والثقة الجمعية بواسطة المرور عبر الانقسامات الاجتماعية cutting across social cleavages"[3]. وكذلك، فتح طرق وصول ومحاور الدولة السلبية بواسطة تحطيم الروابط العمودية للزبائنية والتبعية وترسيخ هياكل أفقية من المشاركة السياسية، والثقة، وتوليد روابط (bonds) مصلحيه جديدة تتقاطع عبر الهويات المحلية والعرقية، وتنظيم المواطنين ليطالبوا بخدمة عامة أكثر فاعلية. وقد قيل إن توكفيل (Alexis DE Tocqueville) كان محقا في قوله: "الحكومة الديمقراطية تكون قوية مترابطة عندما تواجه مجتمعا مدنيا نشيطا"[4]. فمن أهم الميزات التاريخية للمجتمع المدني "أفقية العلاقات داخل المجتمع التي تعمل على تفضيل المنطق التشاركي على الانبناء الأهلي، والتي بناء على ذلك تهمش الانتماء إلى هوية تخصيصية لصالح الانتماء إلى هوية مواطنية"[5]، بحيث يكمل التضامن الأفقي "تحرير الفرد من هوياته الخصوصية لكي يدفع به إلى تصور دور حاصل ليس على بناء انشقاقي للمجتمع، بل على تصور يريد بحسب الرؤى أن يكون عضويا، وتضامنيا أو وظيفيا تنافسيا"[6].

ويمكن أن تعمل الارتباطات الاختيارية، الهيئات الوسيطة مثلا على الحد من السلطة، وتحول إلى النبل: "فالقلب يتسع والعقل يستنير بالتأثير المتبادل لرجل على رجل آخر"[7] كما يمكن لها أن تقوم بالكثير من وظائف الحكومة، مثلا بأن يتبع الأفراد طرق عمل يحرصون من خلالها على الصالح العام للآخرين. ويجب التعرف إلى البيئة الأوسع، لكي يبقى المجتمع المدني ويستمر، "بما فيها تلك المؤسسات السياسية والقانونية التي تحفظ الخدمات الأساسية، والتي تضمن، على سبيل المثال الحقوق الأساسية... فبدون هذا النوع من خدمات الحكومة وخاصة بدون المنظور القانوني بحفظ القانون، قد لا يمكن المجتمع المدني أن يستمر على المدى البعيد"[8]. وكما أن الجماعات الطوعية تعمل كمصد أمام

---

[1] غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، ترجمة شفيق محسن، مراجعة بسام بركة، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 74

[2] المرجع السابق نفسه، ص 110، 111

[3] Soysal, Yasemin Nuhoglu (1997), Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres, **Theory and Society**, Vol. 26, p 515

[4] Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 310

[5] بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، ترجمة شوقي الدويهي، ط1، بيروت: دار الفارابي، ص 159.

[6] المرجع السابق، ص 160.

[7] اوسبيتر، كاترين (1995)، الفضيلة المدنية المواطنون المصلحيون واللامصلحيون، في: إدوارد سي بانفيلد (محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير عزت نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، ط1، الأردن: دار النسر للنشر والتوزيع، ص 51

[8] ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبة، مراجعة: علا أبو زيد، ط1، بيروت: المجلس الأعلى للثقافة، ص 71.

الدولة، فإنها تعمل أيضا "كقاعدة تدريبية لتطوير الاتجاهات المدنية من قبيل الاحترام المتبادل"[1].

ولا بد أن نتعلم من توكفيل (Tocqueville) أنه في المجتمع الديمقراطي تحل الجمعيات محل الأشخاص المتنفذين، حيث تؤثر الأنشطة الاجتماعية في جميع الأفراد داخل المجتمع، كما أن الانخراط، مثلا، في مساعي الأعمال التجارية، "يمكن أن يعلّم الناس الفضيلة اللازمة المطلوبة لتتبع المصالح التي لا تضم فقط أعضاء الجماعة الخاصة بالمرء، بل أيضا تلك المصالح الخاصة بكثير من الآخرين داخل المجتمع شاملا ذلك من هم خارج الجماعة التي ينتمي إليها المرء... شيوع هكذا ممارسات يكسب الأفراد قدرة على تتبع أهداف مشتركة. وتمهد هذه الجمعيات، من ثم، الطريق لغايات سياسية... وعلى الناس أن يتعلموا إعادة تحييد مصالحهم الخاصة لتشمل حاجات الآخرين"[2].

ومن وظائف منظمات المجتمع المدني أن "تقوم بتزويد المواطنين بأطر ليتابعوا مصالحهم المشتركة، السياسية، والاجتماعية، والروحية، بحرية، وبشكل جمعي وآمن. حيث يتعلم الناس من خلال انخراطهم في المجتمع المدني آليتهم الديمقراطية الأساسية للمشاركة، والفعل الجمعي، وأن ينشروا هذه القيم في مجتمعاتهم. ويمكن لحركات المجتمع المدني التي تمثل مصالح المواطنين أن تشكل كلا من سياسة الحكومة والاتجاهات الاجتماعية social attitudes... بحيث يملك المواطن مجالاً مستقلاً ليمارس نشاطه خارج سيطرة الحكومة المباشر، وبذلك يشكل قوة موازية لقوتها"[3].

ما تقدم كان تحليلا وتوصيفاً لطبيعة المؤسسات الخاصة وآليات عملها، وسأتفحص كيف تبدو صورتها في الفكر العربي المعاصر، ومدى تأثيرها في عملية التحول الديمقراطي في مجتمعاتنا.

إن أول ما يصادفنا في الفكر العربي المعاصر هو اتهام هذه المنظمات بأنها تارة مرتبطة بالدول الغربية وأخرى بالأنظمة الحاكمة، وبأنها غير تمثيلية، وأن عدم تمثيليتها خلافا للبرلمان هو سر قوتها وليس سر ضعفها[4]، يدل هذا الوصف لهذه المنظمات على محاولة النيل من الديمقراطية التمثيلية عموما، وعدم اعتقاد بجوهرية هذه المنظمات المدنية وقدرتها على دمقرطة المجتمع المدني.

إن الافتراض، مفهوميا، أن النصوص بطبيعتها محدودة، ولا يمكّنها ذلك من تمثل خصوصيات المناطق التي تنقل إليها، حيث ما زال الولاء للهوية الجمعية متجذراً اجتماعياً وسياسياً، مما يؤدي للاستنتاج بتعثر الديمقراطية في المنطقة العربية، وإرجاع ذلك أيضاً إلى الميل المؤسساتي الواضح في المحاولات لتحرير ولبرلة الوطن العربي من فوق إلى تحت، ومن الخارج "مبادرة الشرق الأوسط الكبير"[5]، وعلى الرغم من توقع هذا الباحث (وقد كان محقاً في ذلك)، بأن الوطن العربي ربما يكون "على شفا موجة من الدمقرطة. إلاّ أنه يصعب وضع حدود زمنية دقيقة لاتجاهات

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 401

[2] المرجع السابق نفسه، ص 508، 509

[3] Hawthorne, Amy (2008), Is Civil Society The Answer, in: Carothers, Thomas and Ottaway, Marina (editors), **Uncharted Journey Promoting Democracy in the Middle East**, Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace, p 83

[4] انظر بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني، دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحـدة العربية، ص 23.

[5] صديقي، العربي (2010)، إعادة التفكير في الدمقرطة العربية انتخابات بدون ديمقراطية، **المستقبل العربي**، 33 (381)، ص 14.

الإصلاح العربي"(1)، وعلى الرغم من اعترافه بأن الممارسة السياسية العربية تقوم على عملية لتخاذ قرار من فوق إلى تحت، فإن لستنتاجه ربما ينقضه فهم أكثر واقعية لذلك التأثير، إذ ترجم "التأثير الخارجي- المانحون والصحافيون- تكاثر منظمات المجتمع المدني في المنطقة العربية باعتباره بشير دمقرطة من الأسفل"(2) لأن من مهام المنظمات غير الحكومية أن "تضغط على الحكومات لتكون قابلة للمحاسبة، ولتلتزم بالقانون، ولتضع المبادئ العريضة للحكم الجيد"(3) كما أن الدولة لم تمنح هذه المنظمات سوى فضاء محدود، ولم تكن قادرة على توسعته وبالتالي لن تؤثر هذه المنظمات على اللعبة السياسية، ذلك إن النمو في العديد من منظمات المجتمع المدني لم يقد للتحول الديمقراطي. فالتكاثر proliferation "فُهم بصورة أفضل باعتباره ناتجا عن تحرر من الأعلى إلى الأسفل لا من اعتباره سببا لها. فمن أهم الأسباب لإخفاق المجتمع المدني هو اضطهاد الدولة، حيث لم تعتبر بعض الحكومات أن النشاط السياسي المدني مستقل قانونيا، وأن أخرى سمحت به لكن فرضت عليه محددات صارمة، مثلا سمحت بنشاط التكامل الاجتماعي social welfare، والعمل الثقافي، ومنعت النشاطات السياسية"(4). لذلك فإن عدم انتساب الكثيرين إلى المنظمات غير الحكومية سببه الجمود السياسي وقيام العلاقات الاقتصادية والسياسية على روابط عائلية وقبلية، ومن هنا فإن النشاط الطوعي الذي يفترض أن تقوده كتلة كبيرة وحاسمة من المواطنين والذي يقود للتغيير والدمقرطة لم يتطور بعد(5).

إضافة إلى سيطرة معظم الحكومات في الدول الإسلامية على الأحزاب المعارضة والمؤسسات الطوعية فهي التي "تحدد نشاطها بصورة قاسية. ولها سلطة الترخيص لها أو منعها وحلها، وكذلك تتحكم في قدرتها على عقد الاجتماعات العامة والاتصال بوسائل الإعلام"(6). كما أن الخوف من رؤية تشكل نخبة تنافس الحكام والأمراء تدفعهم إلى تبني مجموعة إجراءات مثل "الحد من دخول المنظمات غير الحكومية إلى المجالات المجتمعية التي تعمل على تنميتها، تنصيب الأمراء أنفسهم وسيطا لا يمكن تجاوزه فيما يتعلق بالتفاوض وتأطير المساعدات الخارجية الخاصة بالتنمية، توجيه هذه المساعدات أولا بأول نحو تمويل نفقات الدولة.."(7).

ويشار إلى أن المتشددين الإسلاميين يعتقدون أن الدولة تتدخل في الدين وكيفية تطبيقه، وتشرف على التدين الفردي. لذلك، ليس للمؤسسات الطوعية صلاحية فعلية في التفاعل مع قضايا الدولة، باستثناء دور ثانوي. وهذه رؤية تقوم على "استبعاد التعددية والتفكير الحر، إذ إن الدولة الإسلامية المتشددة تقوم بتمثيل الإسلام "الصحيح" وتصبح الديمقراطية والتعددية خارج إطار الإسلام"(8).

---

(1) المرجع السابق، ص15.

(2) Hawthorne, Amy (2005), Is Civil Society The Answer?, p 89

(3) Ibid p90

(4) Ibid p91

(5) Ibid p92

(6) سبوزيتو، جون ومجاهد، داليا (2009)، في البلدان الإسلامية لماذا تغيب الديمقراطية؟ **وجهات نظر**، 11 (126)، ص 22.

(7) بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 37

(8) الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 87

وينتقد بشارة اعتبار البنى الجمعية النسخة الأصلية عن المجتمع العربي كما يرفض اعتبار المنظمات الطوعية الحديثة تمثيلاً للمجتمع المدني[1]، ويعتبر المعضلة السلبية الأساسية في الانتماءات الجمعية توسطها بين الفرد والسلطة وحيلولتها بينهما، كونها تقوم بالوظائف التي يفترض قيام المجتمع المدني بها، وهذا لا يبرر تسميتها مجتمعا مدنيا كما أن سلبيتها تبدو في "أن الفرد مشتق من الانتماء إليها بدل أن تكون هي المشتقة من حقه كمواطن بالانتماء إليها"[2]. ولكن ليس صحيحا أن سبب قيامها بوظائف المجتمع المدني راجع إلى التشديد على الفصل بين الدولة والمجتمع كما يدعي بشارة[3]. بل إن "المكتسبات الإضافية في التعليم، والتحضر، والتصنيع غيرت البنى المحافظة للمجتمعات القبلية... وأصبح لديها كتلة حاسمة من الشعب المتعلم بدرجة كبيرة مع خبرة معقولة من المدافعة أو المناصرة (Advocacy) والتنظيم"[4]. وعلى الرغم من أن بشارة نفسه يذكر أن العشيرة في التاريخ المدني قد اضمحلت وغيرت من ملامحها ووظائفها "بشكل جعلها متأثرة ببنى اجتماعية وسياسية غير عشائرية بقدر ما هي مؤثرة فيها"[5]. إلا أنه لا يزودنا بأمثلة من ذلك التاريخ. ويدعو إلى تفتيت هذه البنى التقليدية وعدم منحها شرعية في إطار التعددية الديمقراطية، ويعتقد بأنه يجب ترسيخ مبدأ المواطنية في التشريعات، ويبرر مراعاة النبي صلى الله عليه وسلم وإبقاءه على البنى الاجتماعية القائمة إنما جاء لأغراض دعوية وتنظيمية [6].

وعلى الجانب الأخر، يعتقد أن الرؤية الإسلامية استثمرت فاعلية البنى التقليدية دون التطلع لكسرها، "بل إن هذه الرؤية حرصت – مع تواجد إمكانات لعزل القيم والعناصر الفاسدة في تلك التكوينات – على محاولة استثمارها كوحدات مجتمعية تمارس حركتها باعتبارها مؤسسية يمكنها القيام بأدوارها لتحقيق أقصى فاعلياتها مندمجة في نسيج الأمة محققة مقاصدها"[7]. حيث أبقى الرسول على العادات والأعراف الصالحة وأبطل الفاسدة منها[8]. كما اعتبر الإسلام فكرة جامعة، وكان سلوك النبي "يستفيد من الخير أنّى كان مصدره"[9]. ولم تكن القبيلة مصدر الولاء لقيم الدين بل هي ما خلق اللحمة الاجتماعية[10]. وفي سرده لتردي مستوى الأخلاق في جزيرة العرب وقت بعثة الرسول (ص)

---

[1] انظر بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني، دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، مرجع سابق، ص 13

[2] المرجع السابق نفسه، ص 20

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 34

[4] Kubba, Laith (2003), The Awaking of Civil Society, in: Daniel Brumberg and Larry Diamond and Marc F. Plattner (editors), **Islam and Democracy in The Middle East**, Baltimore: The Johns Hopkins University press and London: The National Endowment for Democracy, p32.

[5] بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 114

[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 120

[7] إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح (2001)، المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة، مراجعة منهجية، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. ص 297

[8] انظر العوا، سليم (1998)، الإسلام والديمقراطية، **حوار الشهر (13)**، أدار الحوار إسحق الفرحان، المحاوران عبد اللطيف عربيات وعلي محافظة، ط1، عمان: منتدى عبد الحميد شومان، ص 16.

[9] المرجع السابق، ص17.

[10] انظر غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، إعداد وحوار لؤي حسين، ط1، سوريا: بترا، الفرات، ص 35

يقول سيد قطب "إلى جانب ما كان في المجتمع من فضائل الخامة البدوية"[1].

والبنية الجمعية الوحيدة المقبولة عند بشارة هي حالة القومية فقط "الجماعات الوحيدة غير التعاقدية وغير الاتحادية التي تعترف الديمقراطية بها كوحدات سياسية هي الجماعات القومية. وحال الاعتراف بجماعة كقومية، لا بد من الاعتراف بحقوق سياسية جماعية لها... إذا حسمت مسألة المواطنة المتساوية المتجانسة، لا تمر علاقة الفرد مع الدولة عبر العشيرة ولا تمر عبر الطائفة، بل يتحدد شكل المواطنية عبر علاقة فرد-دولة، فهي علاقة المواطنة"[2] ويعتقد أنه لن يكون هناك إصلاح حقيقي في "لبنان وسوريا والعراق والأردن من دون أن تجمع الهوية العربية غالبية المواطنين. فلا يستطيع الأردن أن يطلق إصلاحا ديمقراطيا من دون هوية عربية، لأن تلك الهوية هي ما يجمع الفلسطيني والأردني. فكل أردني يجب أن يكون مواطنا متساوي الحقوق بغض النظر عن أصله، ولو كان غير عربي مثلا "وفي إطار الديمقراطية في أي قطر عربي يمكن تخيل أقليات قومية كما في حالة الكويبيك [كندا]، مع كلّ حقوق المواطنة الفردية وتضاف إليها الحقوق الجماعية والإدارة الذاتية لجماعة قومية لا ترى أن قومية الأغلبية تعبر عنها... ولكن في ذلك البلد توجد أكثرية عربية، ولا مبرر لمنع الأكثرية من صياغة نفسها بالصياغة نفسها التي تعتمدها الأقلية لذاتها، أي قوميا"[3].

ولا بد من تذكير بشارة هنا أن "دولة المواطنين لا تتعامل مع الناس كجماعات أو مذاهب أو عشائر بل كأفراد"[4] **و**أن حكم الأغلبية يعني "الأغلبية السياسية وليس الأغلبية "العرقية، الإثنية" والأحزاب السياسية كمنظمات مدنية تتجاوز هذه الحدود"[5]**.** فـ"الغالبيات التي يجب أن تسود هي غالبيات سياسية تخترق الإثنيات والطوائف والأديان"[6]**.** أي سيادة مفهوم أفقي أغلبي[7]**.** "ونسبة المقولة الأفقية إلى العمودية كنسبة المتحول إلى الثابت. فما هو عمودي في المجتمع هو كل ما له صلة بالهوية... سواء تجلت هذه الهوية بالدين أو الطائفية أو الإثنية، أو القبيلة... الخ. أما ما هو أفقي فذاك ما هو عابر لتلك الكيانات الثابتة والدائمة وما يمكن أن يتمثل بمؤسسات المجتمع المدني أو الأحزاب السياسية (بالمعنى الحديث للكلمة)، أو النقابات، إلخ.."[8]**.** إن بشارة لا يعترف بهذا الأفقي المتمثل بمؤسسات المجتمع المدني، بل بما هو ثابت عامودي وعرقي، أي البنية القومية المسبقة.

إن "تأويل الغالبية العددية على أنها غالبية طائفية، يحولها إلى غالبية دائمة ومتعالية على مبدأ تداول السلطة"[9]**.**

---

[1] قطب، سيد (1983)، **معالم في الطريق**، ط10، بيروت: دار الشروق، ص 30

[2] بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص161

[3] المرجع السابق نفسه، ص 191، 192

[4] غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 127

[5] البريزات، فارس (2005)، تعقيب، في علي خليفة الكواري (محرر)، **مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربيــة**، ط2، بيـروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 98

[6] طرابيشي، جورج (1998)، **إشكاليات الديمقراطية في الوطن العربي**، ط1، عمان: منتدى عبد الحميد شومان، ص 29

[7] انظر المرجع السابق نفسه، ص 30

[8] طرابيشي، جورج (1998)، **في ثقافة الديمقراطية**، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ص 10، 11

[9] المرجع السابق نفسه، ص 121

وهو ما يفعله بشارة إذ يرفض مبدأ فصل السلطات المرتبط حتما بمبدأ الأكثرية، ثم نراه يطالب بأن تصوغ الأكثرية نفسها كما تفعل الأقلية، علما بأن تطبيق هذا المبدأ لا يتطابق والديمقراطية المباشرة القائمة على الطوعية التعاقدية كما سبق وأشار إليها. يبدو بشارة براجماتيا انتقائيا، حيث إن الحلقة التي تمر وتتحصل من خلالها الحقوق الجماعية هي الهيئات الطوعية التي لا يعيرها بشارة أي عناية. ثم نجده يتنازل ويوافق محمد عابد الجابري الرأي في إمكان تخيل مجتمع مدني يتضمن قيم المدنية والبداوة، ولكنه مع ذلك يعيد إنتاج نفسه كمجتمع مدني. "...ما دامت الهياكل الطوعية التعاقدية الاتحادية تحترم في الحيز العام من قبل الدولة ومن قبل القوى السياسية الاجتماعية الفاعلة، وكذلك من قبل الأفراد طوعا أو بفعل سيادة القانون. وقد يتشكل المجتمع المدني من خلال حوار وصراع بين البنى الجمعية لدفعها تدريجيا إلى الحيز الخاص والبنى الحداثية إلى الحيز العام"[1]. من المفيد أن نتذكر أن بشارة يصنف القوى الدينية ضمن البنى التقليدية، بقصد دفعها إلى الحيز الخاص لعلمنة المجتمع. وفي حديثه عن المجتمع الأمريكي، يفسر سبب إسباغ صفة الطوعية على المجتمع المدني بقوله إن "غياب الدولة، وبروز عنصر التنظيم الذاتي هو أساس اعتبار المجتمع المنظم في البلدة الصغيرة (community) نموذجا للمجتمع المدني"[2]، طبعا هذا تفسير خاص من لدن بشارة لا يستقيم ومعنى الفعل السياسي الذي تؤديه هذه الجماعات.

ويسود اعتقاد بأن ما تعنيه القبيلة وخصوصا للتوقعات الديمقراطية أمر فهم بصورة خاطئة دائما. ومثاله اليمن، حيث كان قادة القبائل خلال عملية التحول الليبرالي أكثر اهتماما في الحفاظ على مقدراتهم الاقتصادية–أرض، ومصادر طبيعية، والوصول إلى حقول النفط، من معارضة عملية التحول الديمقراطية. ولا "تتكون القبائل اليمنية من مجموعات كبيرة من الأشخاص متحالفة مع بعضها بعضاً على أسس تقليدية، كما هي الفكرة السائدة، بل يمكن فهم هذه بشكل أفضل على أنها عبارة عن شبكات من الأفراد يسيطرون على التجارة والعقار، حيث تعد صلة القرابة أحد الأمور المحفزة للعلاقات"[3]. كما أن الإسلاميين في علاقتهم مع البنى التقليدية يعارضون توسعة علاقات القرابة التي تقوم عليها تلك البنى حيث العقبة الأقوى لليبرالية والتحرر السياسي لا تأتي من قبل الإسلاميين ولا من قادة القبائل "لكنها تأتي من النظام نفسه، من البيروقراطيين الذين يزدهرون في شبكات المحسوبية الموجودة، والوجهاء المحليين local notables الذين يخافون فقدان السيطرة على مصادر التجارة الإقليمية"[4].

وبعيدا عن سؤال الإسلام، هناك بعد ثقافي كان سببا في عدم منح الفرصة للقوى التي يمكن أن تلعب دورا في عملية الدمقرطة، حيث قام الحكام ومعارضوهم بإعادة تفسير وتأويل وتشكيل وتشويه واضح لكم ضخم من الرموز الدينية والإثنية والقبلية ليدافعوا عن أو يتحدوا الأوتوقراطية. "لقد تسامحت الأوتوقراطيات، وثبتت، وحرضت على

---

[1] بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني، دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، مرجع سابق، ص 273

[2] المرجع السابق نفسه، ص 62

[3] Schwedler, P Jillian (2003), Yemen`s Aborted Opening, in: Daniel Brumberg and Larry Diamond and Marc F. Plattner (editors), **Islam and Democracy in The Middle East**, Baltimore: The Johns Hopkins University press and London: The National Endowment for Democracy, p 94, 95

[4] Ibid , p 98

الانقسامات الدينية، والقبلية، والإثنية، والأيديولوجية بدلا من حلها ديمقراطيا"[1]. فقد عمدوا لتقسيم المعارضة من خلال استعمال التنافر الأيديولوجي والديني والثقافي، كما استعملوا علاقاتهم بالمؤسسات الدينية للحد من تأثير القوى السياسية العلمانية. ومع مرور الزمن، فإن استراتيجية الأسلمة والنجاة، أي باعتبارهم الوسطاء والحماة للمؤسسات الدينية، قادت هذه الإستراتيجية "إلى معضلات حادة. فحين يبذلون جهودا ليختاروا أفكارا إسلامية محافظة فإن هذه الأنظمة قد أعاقت وخلقت بدائل لغير الليبرالية التي هي تيار رئيسي مميز (وليس فقط متطرف وحسب) للأسلمة[2]". حتى حزب إسلامي ليبرالي غير مسموح له ومشجع عليه في مصر مثلا، فقد يتحالف مع أحزاب علمانية أخرى ويسيطر على السلطة، مما يهدد إستراتيجية النجاة المتبعة من قبلها وبعض دول المنطقة. كذلك سياسية الاحتواء الجزئي من خلال ترخيص لبعض الأحزاب الإسلامية، ضمن إستراتيجية الأسلمة، واللعب ضمن قواعد لا تخرج عن سياسة الحكومة ربما تعطي الإسلاميين من خلال "المشاركة المحدودة في البرلمانات أو الحكومات أدوات ليوسعوا تأثيرهم كانت سياسة غير ممكنة التطبيق"[3].

وينبغي التأكيد هنا على أن "الفرد وروابطه تشكل المصدر الموثوق والوحيد للمعلومات المهمة، فمن خلالها يتبينون حاجاتهم ويعبرون عن أنفسهم بطريقة حقيقية"[4]. ولا تعد تلك التنظيمات الوسيطة "بذاتها ميدان فعل ديمقراطي خالص، فقد كان مصدر الإعجاب بالتعددية، قائماً على النظرة القائلة: إن التصويت يتأثر بالمعلومات والمصلحة المحلية"[5].

كذلك يتضح من اعتبار الجماعة بداية النقاش والحوار والمشاركة وتداول السلطة، مدى تمثّل بشارة لنموذج هابرماس التواصلي، حيث يعتبر (نحن المتخيلة) شرطاً للديمقراطية من قبيل شروط سيادة الشعب والقانون، والشرط السابق "لكل النظريات حول بنية الديمقراطية مثل فصل السلطات، واستقلالية القضاء وغيرها لأنها الشرط لفعل هذه النظريات. وفي إطار العضوية في الجماعة السياسية، أي في إطار القومية، يبدأ الحديث عن حقوق المواطن وبناء الأمة عبر الدولة..."[6]. إن الطوعية التي يقيم بشارة لها وزنا تبدو واضحة في قوله "المجتمع المدني الذي شكل شرط الديمقراطية النظري وليس التاريخي هو اعتبار المجتمع ككل قائما على التعاقد الطوعي، وليس هذه الرابطة أو تلك المؤسسة على التعاقد الطوعي"[7]. والحديث عن المجتمع المدني عند بشارة ليس إلا وسيلة لطرح الديمقراطية وللوصول ربما إلى الاشتراكية سيرا على منهج غرامشي[8]. كما يعترف بشارة في سياق لاحق أنه يصدر عن دمج بين مبادئ

---

[1] Diamond, Larry and Plattner, Daniel (2003), Introduction, p xii, xiii.

[2] Brumberg, Daniel (2003), The Trap of Liberalized Autocracy, in: Daniel Brumberg and Larry Diamond and Marc F. Plattner (editors): **Islam and Democracy In The Middle East,** Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, p 41

[3] Ibib, 42

[4] إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، مرجع سابق، ص 348

[5] المرجع السابق نفسه، ص 36

[6] بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 178

[7] بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني، دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، مرجع سابق، ص 50.

[8] انظر المرجع السابق، ص 51.

ليبرالية ويسارية. إن فهم بشارة لآليات عمل المجتمع المدني ينم عن تفسيره الخاص للتعاقد الطوعي، مفهوما يتناسب والديمقراطية المباشرة وليس التمثيلية. ويعني قيام المجتمع ككل على التعاقد الطوعي دخول كل فرد في علاقة طوعية.

ويعطي بشارة دورا بالغ الأهمية للنقابات، والتي أغفل دورها عند مناقشة دور المنظمات غير الحكومية. مؤكدا أن لها دورا أداتيا متميزا في إنتاج وتحويل الحقوق الاجتماعية إلى جزء لا يتجزأ من حقوق المواطنة، ويعتبر دورها ما زال في مرحلة التأسيس، على الرغم من أنها لعبت دورا حاسما في عملية دفع الدولة العربية إلى إجراء إصلاحات ديمقراطية في ظل غياب دور فاعل للأحزاب السياسية[1]. يبدو أن تسليط الضوء على فاعلية النقابات دون بقية مؤسسات المجتمع المدني ينسجم مع الدور المهم الذي أعطاه هيجل لها. مع اتفاقي أن النقابات كانت الأكثر نشاطا سياسيا من بين منظمات المجتمع المدني، ولكن "بسبب تاريخها الطويل في السياسات الوطنية وضعف الأحزاب العربية، كما أن الأنظمة راغبة بالسماح للنقابات أن تزود فضاء لنشاط سياسي مسيطر عليه"[2]. على أن عبارة ضعف الأحزاب لا يكتمل معناها مقارنة بما تقدمه التجربة من سيطرة الأحزاب السياسية الإسلامية على أغلبية النقابات التي تربطها علاقات نفيذة ومتشابكة معها، الأمر الذي يدعونا إلى، ربما، الكف عن مديح النقابات منفردة، والتركيز أكثر على الإشارة إلى المضامين السياسية الحزبية التي تُوظف من خلال فضائها والنظر إليها كحلبة صراع مدني-حكومي.

وربما يحتاج اعتبار بشارة أن المنظمات غير الحكومية في الوطن العربي لا تجسد صيغة غربية عن مجتمع مدني قيد البناء[3] إلى مراجعة. خصوصا إذا عرفنا أنه يرفض المضمون الليبرالي لتلك المنظمات، حيث يؤكد على ضرورة أن يتعامل الديمقراطيون مع طبيعة الحامل الاجتماعي لمشروع الديمقراطية ومضامين وأشكال التعبيرات السياسية عن هذا الحامل الاجتماعي في برامج تطرحها قوى سياسية[4].

ويمكن القول أن من أسباب عدم فاعلية المنظمات المدنية اعتبارها، وبشكل كبير، توسعة لقوة الدولة التي تُدعى طبيعة العلاقة بينهما بالعلاقات المنجدلة intertwining relationships، حيث تجعل مثل هذه العلاقات مجموعات المجتمع المدني غير قادرة على أن تقوم بأفعال ربما تُعرض علاقاتها بالرسميين الذين يسهلون عملها للخطر. "مع أن حجماً كبيراً منها لم تطبق أجندة واضحة ومؤيدة للديمقراطية قادرة على حشد أعداد كبيرة من المواطنين... فالأغلبية منها لا تنخرط في نشاطات سياسية واسعة، خصوصا فيما يشمل معارضة مباشرة للأنظمة القائمة، لأن معظمها متصلة بالدولة ماليا وإداريا. ولا تتعدى مهمتها الأساس الأنظمة والمؤسسات السياسية. وإنما تزود الخدمات والتطوير الاقتصادي والاجتماعي الضروري لتحافظ على الاستقرار الاجتماعي"[5].

وحتى تنتشر هذه المجموعات المؤيدة للديمقراطية فإن ما ينقصها هو شبكات جماهيرية أوسع وأدوات مثل

---

[1] انظر بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 270، 271

[2] Hawthorne, Amy (2005), Is Civil Society The Answer?, p 86

[3] انظر بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني، دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، مرجع سابق، ص 271.

[4] انظر بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق،ص 225

[5] Hawthorne, Amy (2005), Is Civil Society The Answer?, p 93, 94

صحافة متعاطفة لتنشر رسالة مؤيدة للديمقراطية ويصارعوا فكرة أن الديمقراطية وحقوق الإنسان مفاهيم غربية. ولأن المجتمع عبر الوطن العربي متشظ بصورة عميقة فإن القطاعات المختلفة لهذا المجتمع نادرا ما تستطيع أن تنتج نموذجا مستقرا. ويخفي هذا قدرة المجتمع على إنتاج الفعل الاجتماعي المستقر. ولا يعكس هذا رغبة النظام لاحتكار وتقسيم المجتمع فقط، ولكن أيضا غياب "رؤية توحيدية unifying vision لتحول سياسي اجتماعي بين الفاعلين الأساسيين في هذا المجتمع في البلدان العربية... وعلى الرغم من عدم حتمية النمو الاقتصادي للتحول الديمقراطي، إلا أنه يزود مصادر مستقلة لبعض المؤسسات المرتبطة حاليا بالأنظمة، وبشكل معاكس، التراجع الاقتصادي الحاد ربما يثير السخط أو الاستياء"[1] وهو ما يحصل حاليا في الوطن العربي بدءا من تونس. وبروز شخصيات كارزمية ووصولها إلى طرق جديدة للتعبئة (مثل الصحافة) يمكن أن يعزز نفوذ هذه المنظمات المدنية، "كما أن علاقة متغيرة بين القوى الليبرالية السياسية والإسلامية، مثلا انبثاق تيار إسلامي ليبرالي أو استمالة القطاع المؤيد للديمقراطية ربما يزيد لاحتمالية التحالفات عبر القطاعين... وكذلك إزالة التحديدات على الحريات الصحافية"[2] يمكن أن يساعد على الدمقرطة. فعلى سبيل المثال، قد يساعد الاتصال الدائم بين الاشتراكيين والإسلاميين في اليمن على تشكيل تحالف يضغط باتجاه الإصلاح، خصوصا في ظل استمرار تردي الوضع الاقتصادي[3]. وعلينا ألا ننسى الإشارة إلى أنه من المحتمل "أن تلتقي مصلحة الخارجي مع الداخلي، مثلا ربما تقبل الولايات المتحدة نشاطات المنظمات غير الحكومية لأنها غير سياسية وغير إسلامية"[4].

ومن ناحية أخرى، هناك من يعتقد "بوجود مجموعات من المجتمع المدني خلقت أرضية جديدة ووجدت منافذ loopholes في التشريع الموجود الذي يمكنها من أن تعمل وتتطور على الرغم من التحديدات. حيث اتصلت المجموعات المحلية بالشبكات الإقليمية والدولية... وعززت حقوق الإنسان ودعت لصحافة حرة وعملت على نشر القيم الديمقراطية... وعملت كأداة ضغط محاسبية على الحكومات، لتلتزم بحكم القانون، والمبادئ العريضة للحكم الجيد"[5]. وحتى إذا كانت "خدمة المنظمات غير الحكومية سوف تعرض expose العرب لنموذج من المستوى الديمقراطي التجزيئي micro democratic، من خلال ترويضهم على مفاهيم المشاركة المدنية وصنع القرار من خلال المساهمة في القضايا المحلية (بينما يتجنبون القضايا الجوهرية للحقوق السياسية المدنية) والذي سيبني فهما وحماسا للديمقراطية من القاعدة"[6] فإن القول بأن بنية المشاركة التجزيئية في مجموعات المجتمع المدني سوف تولد إصلاحا ديمقراطيا واسعا كان أيضاً غير واقعي. فالديمقراطية تتطلب، من بين أشياء أخرى، انفتاحا في المستوى الكلي (Macro level) للمؤسسات السياسية، مثال ذلك حريات سياسية موسعة. فالمشاركة في نشاطات الجماعة الأهلية قابلة للتشتت لأسباب عديدة، "لكنها

---

(1) Ibid , p 94,95
(2) Ibid , p 96, 97
(3) Schwedler, P Jillian (2003), Yemen`s Aborted Opening, p 97,98
(4) Hawthorne, Amy (2005), Is Civil Society The Answer?, p 99
(5) Kubba, Laith (2003), The Awaking of Civil Society, p 311
(6) Hawthorne, Amy (2005), Is Civil Society The Answer?, p 99

تكتسب معنى سياسيا فقط عندما تقود إلى تمكين فعلي"[1]. فحتى لو لم يرد الغرب، الولايات المتحدة مثلاً، أن يكون للمجتمع المدني دور تعبوي إلا إنه في حالات التحولات الديمقراطية تبرز حركات المواطنية باعتبارها قوة ديمقراطية مهمة، "ولا يأتي هكذا نشاط مع مستوى المشاركة الجزئيةmicro participation من خلال المنظمات غير الحكومية لكن مع السياسة الضخمة مثل الحشد، والتعبئة–الاحتجاجات، والمظاهرات"[2]. إن دعوة المانحين في برامج يمكنهم من خلالها مساعدة المنظمات غير الحكومية المؤيدة للديمقراطية، بحيث يمكن لخطابها أن يصل لمستوى القواعد الشعبية grassroots level، "وأن تصل لجماهير جديدة ربما صحافة جديدة... والضغط على الدول العربية لإزالة المحددات على الصحافة بحيث يمكن، أن تحفز الانفتاح السياسي، ولينخرط المجتمع المدني مع المجتمع السياسي"[3] هي دعوة ربما تبدو بعض من أثارها للعيان في الوظيفة التي تؤديها الانترنت وتطبيقاتها من شبكات التواصل الاجتماعي.

وفي السياق نفسه يتم التأكيد على "أن مؤسسات المجتمع المدني لم تستطع أن تخترق درع الأوتوقراطيات المتحررة، حيث تمزقت المنظمات غير الحكومية، بواسطة انقسامات أيديولوجية... ولم تستطع مؤسسات المجتمع المدني أن تعوض ذلك النقص في وظيفة المجتمع السياسي، أي الحلبة المستقلة للأحزاب السياسية"[4]، وبقي المجتمع السياسي كتلة حاسمة من نشاط المواطن الطوعي –من النوع الذي سوف يبرز ليحول الثقل السياسي من حلبة سيطرة الدولة إلى سيطرة المجتمع وهكذا يساهم في عملية الدمقرطة– لم يتطور بعد. ولكي يلعب المجتمع دور التغيير "يجب أن يقوم جسم حاسم من المنظمات والحركات بتطوير ثلاثة مفاهيم متشاركة: استقلال عن النظام، وأجندة مؤيدة للديمقراطية، والقدرة على بناء تحالفات مع قطاعات المجتمع المدني الأخرى مثل الأحزاب السياسية... وهي التي لم يحصل المجتمع المدني في العالم العربي بعد عليها"[5].

والقول بأن "البرجوازية العربية تضحي بحقها في ممارسة السلطة من أجل توطيد حقها في استغلال الثروة وتركيزها"[6] قول لا يملك ما يكفي من الأدلة، حيث تعتبر العلاقة كما تفهمها وتمارسها البرجوازية العربية بين المال والسلطة علاقة متشابكة، فالمال يقود للسلطة والسلطة تقود إلى المال. بل حتى في ممارسات بعض الإسلاميين فإن القيادات ذات الاستقلال المالي تستطيع أن توظف المال للتعبئة والتقدم السياسي داخل الحركة والحزب، وفي محيط المجتمع المحلي.

إن المجتمع المدني، عند برهان غليون، لم يكن من نتاج الحرية والتحرر ولا يجوز وضعه موضع النقيض من السلطة والدولة، كما يرفض مطابقة مفهوم المجتمع المدني مع الفردية والمصلحة الشخصية، ومطابقة المجتمع

---

(1) Ibid , p 103, 104

(2) Ibid , p 105

(3) Ibid , p 106

(4) Brumberg, Daniel (2003), The Trap of Liberalized Autocracy, p 43

(5) Hawthorne, Amy (2005), Is Civil Society The Answer?, p 92

(6) السيد، مصطفى كامل (2001)، مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 383

المدني للبنى المدنية الحديثة واستعماله "كآلة حرب ضد بنى المجتمع القديمة الدينية أو القبلية أو الجهوية"[1]. هي محاولات خاط تهدف إلى "تحويل مفهوم المجتمع المدني إلى محول لعقائدية اجتماعية حديثة مناهضة للعقائدية الإسلامية، وتؤسس للتحالف الجديد الذي يتكون اليوم بين النخب الحديثة الخائفة على وضعها السياسي..."[2] ويعرف المجتمع المدني من منطلق ماركسي بأنه مفهوم إجرائي نظري مجرد، أداة تستعمل في تحليل التحولات الاجتماعية السياسية والمدنية في المجتمع العربي المعاصر، ليس مجتمعاً طوعياً مستقلاً ذاتياً، بل أداة تساعد على اكتشاف طبيعة تمفصل البنى الاجتماعية السياسية مع بعضها، كما يساعد على تمييز مستويات التنظيم الاجتماعي البشري العميقة التي لا تستطيع السياسة ذات الطابع التنظيمي تحقيقه، مع حاجتها في الوقت نفسه إليه. ويعتبر المجتمع المدني طبقة وسيطة أو قاعدة تنظيمية ذات وظيفة للمجتمع البشري، لكن طبيعته لا تمكنه من القيام بكل الوظائف المدنية التي تعطي للدولة دوراً كبيراً في عملية التنظيم وتركيز الجهد الإنساني في الممارسة. ويعتبر غليون البنى الأهلية القديمة القبلية والدينية والعشائرية والأسرية أحد مكونات المجتمع المدني وأنها لم تفقد دورها حتى مع نشوء مجتمع عصري. "فالتطور لا يعني استبدال بنية بأخرى، ولكنه يعني تفتح إمكانات جديدة في بنية قائمة، وبالتالي فتح حقول جديدة للممارسة والتنظيم تزيد من الطابع العضوي للمجتمع، وتخلق توازنات متعددة وعميقة تسمح له بتبني لاستراتيجيات والقيام بممارسات جماعية أعظم"[3].

يتضح مما سبق أن برهان غليون يعتبر المجتمع المدني أداة تحليلية ووسيلة إجرائية للوصول إلى الاشتراكية، وينطبق عليه العملية الجدلية: الإيجاب، النفي، نفي النفي في تحليلاته المذكورة، خصوصا مفهوم التطور التاريخي للمادية الجدلية، ويسبغ عليه معنى إجرائيا بلا قيم، وليس له استقلالية ذاتية قادرة على إنتاج الفعل السياسي، ولا يتعدى دور هذه المجتمعات المدنية المجال الاجتماعي (المادي) وهي غير قادرة على تحقيق الكثير من الوظائف التي سبق وأن أشرنا إليها وعلى رأسها المشاركة الفاعلة في خلق وتطوير فضاء سياسي مقابل سيطرة الدولة. إن السياسة لا تلغي البنى التقليدية، ما قبل السياسية، بل تعمل على جمعها وتجاوزها في إطار أشمل، حيث تقوم الدولة بتلك المهمة. لقد استفاد الإسلام في بناء الدولة العربية الإسلامية من وجود تلك البنى الاجتماعية المدنية، ونظام قيمها مثل العصبية والتضامن، ونقلها إلى تضامن ديني أشمل، والسياسة "لا تستطيع أن تبقى إلا بقدر ما يستمر المجتمع المدني في خلق العصبيات والقيم والبنى اللاسياسية الأولى، الأسرة والفرد والعقيدة والعادة..الخ، ولا يستطيع هذا المجتمع أن يحفظ توازنه وينظم نفسه في مرحلته المتقدمة، إلا بقدر ما تستمر الدولة وتنجح في معالجة التناقضات التي تنجم عن صراعاته الطبيعية. فمن خصائص المجتمع المدني أنه متعدد وتعددي، التعدد يعني التناثر والتنافر والصدام والتناقض. إنه قائم على تضامنات جزئية. وأحد المصادر الكبرى لنمو السياسة ومبرر وجودها هو تقديم فرصة تجاوز هذا التناثر والتعدد والتناقض وجعل

---

[1] برهان، غليون (2001)، بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 733، 734.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 734.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 734، 735.

هذا المجموع المتنافر يتصرف كوحدة وينتج إرادة واحدة"[1].

إن التاريخ يسير بخط مستقيم من التطور كما يفهم غليون. ويقوم على الصيرورة والفاعلية، فمرحلة الإيجاب الأولى هي بنى تقليدية متناثرة تحتوي على الفعل الاجتماعي، ثم تأتي السياسة/الدولة لتعمل على جمع هذه البنى في بنية أشمل قادرة على إنتاج السياسة، ثم مع التطور/الصيرورة والفاعلية المستمرة الخاصة بحركة التاريخ تتفتح هذه البنى عن إمكانات جديدة فتبرز السياسة لتقوم بتنظيمها مجددا هكذا في عملية تطورية مستمرة. على أن الدولة هي كذلك ليس لها من الأمر إلا التنظيم.

ولا أتفق هنا مع غليون في اعتباره الجمعيات والنقابات والبنى التقليدية كالعشائرية والطائفية والقبلية والعائلية، والأخلاق والعادات والتقاليد، جميعها جزءاً من مكونات ميدان المجتمع المدني، بحجة أن إنكارها يؤدي إلى عدم فهم طبيعة القوى التي تحرك المجتمع المدني، ومن ثم لاحتجاب رؤية ما ينبغي على السياسة معالجته من مهمات. حيث يتوقف إدخال أنماط جديدة في المجتمع "على النجاح في معالجة البنى القائمة وإفساح المجال أو خلق شروط نمو هذه الأنماط، وفي مقدمتها أنماط السياسة الحديثة"[2]. صحيح أن البنى التقليدية تحتاج إلى المعالجة، لكن لم تثبت التجربة الاشتراكية العالمية نجاح المنهج الجدلي الذي يقترحه غليون، كما أعتقد أن وظيفة تلك البنى تتجاوز التنظيم الذي أسبغه عليها غليون، وكما سبق وقدمنا فإنها يجب أن تكون حاملا رئيساً للقيم الديمقراطية، وذلك من خلال ترسيخ قيم العمل الطوعي والمشاركة في تنظيمات مؤسسية مدنية سياسية مثل الأحزاب السياسية، الأداة الرئيسة والوسيطة في تدريب وغرس القيم الديمقراطية في تلك البنى وتعبئتها باتجاه الفعل السياسي، ولا اعتبر البنى التقليدية بنى منتجة للفعل السياسي بالمعنى الحديث. وإذا كان المجتمع المدني ليس له وظيفة سياسية أساسية، والدولة هي منتج الفعل السياسي، فإنه لن يؤدي دورا محاسبيا بالمرة.

إن إدعاء برهان غليون بأن الديمقراطية ليست ثمرة المجتمع المدني الحديث ولا القديم، بل ثمرة تطابق جدلي وديناميكي بين نموذج من نماذج المجتمع المدني وإبداعاته السياسية، أي بين البنى السياسية التمثيلية والأخرى المدنية الناتجة من تحلل العصبيات ودعم قيم الفردية والحريات الشخصية، وتأكيده أن الرأسمالية تسببت في غياب هذا التطابق والتوافق مما ولد الاستبداد، وأدى إلى عودة البنى العصبية القديمة "في سياق جديد سياسي، أو بسبب انعدام البنى التمثيلية الفعلية، أو أخيرا بسبب عدم التفاعل الحقيقي بين البنى المدنية والسياسية"[3]. إدعاء ينم عن محاولته إدراج مفهوم المجتمع المدني تحت أجهزة الجدل وهي واضحة للعيان. إن الديمقراطية هي الثمرة المباشرة للمجتمع المدني، وسبب الاستبداد وتوظيف البنى العصبية التقليدية هو اضطهاد الدولة وانعدام البنى التمثيلية الفعلية الديمقراطية الليبرالية.

أما القول إن "الطريق الوحيد..هو العودة إلى إحياء وتشغيل البنى الاجتماعية المدنية ما تحت السياسية كوسيلة

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 736.
(2) المرجع السابق نفسه، ص 738
(3) المرجع السابق نفسه، ص 748.

لبث دم جديد في المجتمع وإعادة تكوين القوى الحية التي سوف تشارك في المستقبل"[1]. فهو اقتراح يسير في السياق نفسه، الذي يرفض الدمقرطة المباشرة لتلك البنى (الموصوفة ما تحت سياسية)، بل الحل يكمن في توظيف المنطق الجدلي في إعادة إحياء وتشغيل المجتمع المدني بأكمله. كما يرى أن الطبقة الوسطى والقوى العلمانية فشلت في التفاعل مع المجتمع المدني، والتزمت استراتيجية الاتجاه القومي واليساري الذي يرى أن الدولة هي الخيار الوحيد للعمل مما أعاق عملية التحول الديمقراطي[2]. فكما هو معروف إن الطبقة الوسطى هي أحد المقومات الرئيسة في عملية الدمقرطة، وهو ينتقدها لأن وظيفتها تناقض الآلية المعتمدة لديه في تحويل الاجتماعي إلى سياسي ضمن سياق الحركة التاريخية التطورية.

ومع رفض غليون لاعتبار المجتمع المدني مجتمعا تجريبيا كحقيقة قائمة في الواقع، إلا أنه يقبل بالأخذ بما أنتجه هذا المجتمع الغربي الرأسمالي من أدوات يعدها أساسية في بناء فضاء عربي مستقل، ويدعو إلى استغلال ثورة الاتصالات من أجل بناء فضاء سياسي عربي يعده ركيزة المجتمع المدني المعاصر. كما يدعو إلى تحقيق السياسة بتجاوز الدولة الوطنية وتوحيد وتنظيم فضاء مجتمع مدني عربي "والتفكير الجدي في التكتلات الجيو-سياسية، أي في تكوين الكيانات الجماعية متعددة الدول والأقاليم"[3]. فنجاح السياسة هو في إعادة بناء فضاء تواصلي عام، يمكن للثقافة وليس الاقتصاد أن تكون مقومه الأساسي. "إنه يعني بناء الجماعة العربية نفسها، من حيث هي علاقة تجمع بين أفراد متعددين ومن حيث هي علاقة مع الخارج والعالم... وتنظيم استخدام الدولة العربية القائمة كأداة في هيكلة الجماعة العربية الكبرى وتنمية الوعي العربي"[4].

من الواضح أن برهان غليون يدعو إلى إعادة تطبيق الصيغة التي يريدها هابرماس للاتحاد الأوروبي على الوطن العربي، إذ يوضح عبدا السيد ولد أباه هذا التصور، مقتبساً عن هابرماس، قوله: "لا يمكننا أن نستجيب عقلياً لتحديات العولمة إلا إذا نجحنا في تطوير عدد من أشكال التنظيم الذاتي الديمقراطي داخل التشكيلة ما بعد القومية"[5]، وبسبب إدراك غليون من عدم نجاح أو إنجاح فكرة الدولة في الوطن العربي بمعنى الدولة - الأمة، ووقوف الدولة القطرية في طريق أي اتحاد عربي، فإنه يريد القفز على هذه المراحل وعدم الانتظار واستعمال الدولة العربية كأداة تنظيمية في خلق مجتمع عربي مستقل له مواصفات وخصائص المجتمع العالمي. وهو لا يعتبر الاقتصاد شرطا مسبقا كافيا لنشوء الديمقراطية والمجتمع المدني، بل يرى أن التوزيع العادل في نموذجه التسووي سواء أجاء "على شكل قوة شرائية ومداخيل فردية أم على شكل خدمات وحقوق اجتماعية، شرطا أساسيا أو بنيويا للتقدم نحو التعددية والمداولة

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 749

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 750

[3] المرجع السابق نفسه، ص 754

[4] المرجع السابق نفسه، ص 755

[5] السيد، عبدا ولد أباه (2007)، المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية "مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس"، **التسامح**، 5 (20)، ص 18.

السلمية للسلطة. فمثل هذا التوزيع هو الذي يسمح بوجود تواصل بين جميع الطبقات الاجتماعية ويمنع حصول التناقضات الحدية والتوترات التاريخية بين جميع الطبقات الاجتماعية..."[1]

كما يرى أنه في الديمقراطية الليبرالية التي تعطي الأولوية للحرية على العدالة قد تخفي أسبقية الحرية عدم مساواة. وينفي أن تكون الطبقة الوسطى وتوسعها سبب وجود الديمقراطية، حيث التفاوت في الدخل في الديمقراطية يؤدي لاستئثار نخبة برأس المال ولا يمس "إلا حدي الهرم الاجتماعي، أي الناس قليلي العدد في حين تقل الفروق كثيرا في صفوف الطبقات الوسطى التي تغطي الجزء الأكبر من الجمهور"[2].

ويبرر دعوته لإيجاد مجتمع عربي على النسق الأوروبي بأن الانتماء القطري لم ينم مدنيا وحضاريا من الوجهة التاريخية حتى ينتج مجتمعاً مدنياً ولم يتحول إلى "مصدر قيم وتنظيم للشعور الجماعي. ولذلك فإن هذا الشعور ما زال يرتبط بقوة بالجماعة والتاريخ وليس بالجغرافية الإقليمية"[3]. ولم ينشئ أمة وقومية دائمة أو مستقرة.

وهو إذ يعتقد أن الجماعات المحلية يمكنها معالجة القطيعة بين الدولة والمجتمع من خلال ممارسة سلطتها المباشرة لأنها غير قادرة على حل مشاكل الاقتصاد والتنمية الكبرى حضارياً، فإنه يجب أن يترافق مع أي توجه لتطوير السياسة المحلية " كتعويض عنها وشرط لترسيخها وضمان استمرارها، حركة مماثلة في اتجاه بناء إطار الوحدة أو اتحاد الدول كملتقى ودائرة للتداول الأعم والأشمل بين المجتمعات المحلية والأفراد"[4]. فهذا يؤكد نظرته السلبية تجاه قدرة الجماعات المحلية على المساهمة في التحول الديمقراطي.

وغليون، على نسق هابرماس، يرى أن الدولة والمجتمع المدني يوجدان سوية، فلا وجود لأحدهما من دون الأخر، والمجتمع المدني غير مستقل عن الدولة، ووجوده بهيئاته سواء أكانت أحزاباً أم جمعيات تحققه دولة ديمقراطية فقط. وسبب الجدل حول أسبقية أحدهما على الآخر هو تعبير "عن انعدام شفافية النقاش والمناظرة الفكرية"[5]. يتبنى غليون فكرة المجتمع المدني عند هابرماس الذي يرفض بناء الديمقراطية على الفرد كما في الليبرالية، أو بناءها على المجتمع كما الحال في الماركسية، ويغادرهما معا لتكون العلاقة فرد – مجتمع، بدل أنا أفكر إذن أنا موجود، إلى أنا – أنت، ومجال تحقق هذه العلاقة هو الفضاء العمومي التواصلي القائم على النقاش والحوار الفكري.

كما يرى أن مصدر مشكلة المجتمع العربي الإسلامي تاريخيا هو النزعة البراغماتية لتملك السلطة. ويعتبرها المانع من نشوء مجتمعات وسيطة ومؤسسات دينية مستقلة يمكنها الحد من سلطة الدولة[6]. مبينا حاجة المجتمع العربي

---

[1] غليون، برهان (2000)، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، مقدمة نظرية، في: علي خليفة الكواري (محـ رر) **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 249، 250.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 250

[3] غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 203، 204

[4] المرجع السابق نفسه، ص 576

[5] غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص117، 118.

[6] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 396، 397

لقيم من قبيل "الحق والواجب واحترام الآخر"[1] المتضمنة في الرسالة الدينية. ولذلك يقال "إن كل انسداد في النظام السياسي يخلق انفجارا في المجتمع المدني ويؤدي إلى نشوء عصبوية مغلقة"[2].

ومن هنا يعتبر غليون أن مشكلة الطائفية في الوطن العربي ليست تعددية مذهبية، بل سياسية ناشئة عن الاستعمال ألأداتي للطائفة من قبل السلطة، وغياب "قواعد إجرائية سليمة لحل النزاعات العادية والطبيعية داخل المجتمع على الموارد"[3]. مما تقدم يبين غليون عدم احترام قواعد اللعبة الديمقراطية من قبل النخبة التي تعتمد على التعبئة الطائفية[4]. ويشير إلى أن الخلافات المذهبية لا تؤدي إلى نزاعات طائفية، بل إلى "توترات وصراعات وتنافس على الإعلام والظهور وكسب الساحة الفكرية وامتلاك المخيال الشعبي والرمزي للمجتمعات"[5].

كما يرى غليون أن مصطلح الطائفة وصف ينسحب على الأقليات الدينية و"أي جماعة تميز نفسها بصورة واضحة ومستمرة نسبيا داخل الجماعة الكلية"[6]. نافياً أن يكون التعدد الثقافي أو اللغوي سبب النزاعات الإثنية "بل النزاع هو الذي يخلق الاثنية، أي يحول الاختلاف الثقافي إلى عصبية تضامنية ذات قيمة تداولية كبرى في الصراع على السلطة... النزاع الاجتماعي على الموارد بأشكالها المختلفة، المادية والسياسية والمعنوية، هو الذي يدفع الأفراد إلى تكوين القرابات ويولد الشعور بالولاء الإثني"[7] أي ما يحدد انتماءاتنا الإثنية مدى فائدة ذلك الانتماء وضرورته، وأي أهداف سياسية، وعليه لا تنفصل التعبئة الإثنية عن الصراع الاجتماعي والسياسي. مؤكدا أن الهويات القومية والطائفية والقبلية هي هويات غير ثابتة، وجميعها "سيرورات تاريخية تبنى بإرادة بشرية وترتبط بظروف نشأة وتراجع وانحسار. ولا شك في أن خطاب الاثنية الاستعماري وما بعد الاستعماري المتمثل من قبل الشعوب النامية نفسها، كان عاملاً مهماً في هذه السيرورة، وقاد إلى تشكيك الشعوب المستقلة حديثاً بقدرتهاعلى بناء أمة إسلامية، في الوقت الذي كانت ظروف الإمبريالية تكاد تقطع الطريق على مثل هذا البناء"[8].

ويرى أن البنيات القبلية والطائفية التي أوجدها النزاع الاجتماعي من العدم سابقاً يعاد بناؤها اليوم، حيث يمكن بتأثير استبداد السلطات الشبيه بسلطات الماضي أن تحول التيارات والمذاهب الجديدة إلى عصبيات مغلقة معادية للعصبيات والمذاهب الأخرى. "وتكاد حركة الإخوان المسلمين –التي بدأت في صبغة حزب سياسي يستلهم الأفكار الإسلامية ويحشد في أوساط الطبقة الوسطى المتدينة– تتحول إلى طائفة تنمي عند الأفراد نمطا من التفكير وردود الأفعال والحساسيات الخاصة التي تميزها حتى عن الحركات الإسلامية الأخرى. وهو ما يمكن قوله أيضا بالنسبة للعديد

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 401

(2) غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي، ص 75

(3) غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، حوار أجراه: رضوان زيادة، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 208.

(4) انظر المرجع السابق، 209.

(5) المرجع السابق، ص 210.

(6) غليون، برهان (2008)، الإثنية والقبلية ومستقبل الشعوب البدائية، **التسامح**، 6 (22)، ص 14

(7) المرجع السابق نفسه، ص 19

(8) المرجع السابق نفسه، ص 20

من التنظيمات الدينية وغير الدينية"[1].

ولا بد من القول في الواقع "إنه ليس صحيحا أن الاختلافات الإثنية مثيرة للنزاعات. كما أنه ليس صحيحا على إطلاقه أن التعددية الإثنية تستولد العنف"[2]. يساوي غليون بين الطائفة والطبقة ويعتبر أن أساس العلاقة في المجتمع قائمة على الصراع، وأن استبداد السلطة هو ما ينشئ الطائفة على إطلاقها، ويحاول أن يطبق المنهج الجدلي وسيرورة التحول على المجتمع القائم على أساس النزاع الطائفي، والذي يحركه العنصر الاقتصادي، موظفا الصراع الذي يمثل الجوهر والباعث على التحول لمكونات المجتمع القديم والحديث، علماً بأنه في مرحلة متأخرة من فكره يعتبر الثقافة هي الفاعلة.

ويبين برهان غليون عن منهجه المادي في تأكيده "أولوية التجربة والتاريخ الاجتماعي في فهم العقائد والصراعات والحركات الاجتماعية في الوقت ذاته"[3]، مفترضاً أن الفكرة تولد من التاريخ بصفته واقعاً متغيراً، مؤكداً تغير المفاهيم ومضامينها من زمن لآخر ومجتمع لآخر ولا يكون فهم تطور تيارات الوعي الاجتماعي بالعودة للنصوص الدينية، والمدنية الحديثة. بل بالعودة للواقع الاجتماعي والتجربة التاريخية. "وليس المقصود هنا من التأكيد على أسبقية الواقع أو التجربة على الوعي أن الوعي هو انعكاس للواقع المادي، كما جرت العادة على القول في الأدبيات الماركسية، ولكن بمعنى أن المفهوم، أي مفهوم، لا يأخذ معناه الحقيقي إلا من التجربة التاريخية التي يدخل فيها، ومن الشحنة المعرفية، ولكن أيضا العاطفية، التي تعطيها له هذه التجربة في الوعي الاجتماعي، بصرف النظر عن المعنى الأصلي الذي كان يرتبط به"[4]. لتكوين قوى اجتماعية جديدة مهمتها تقييم وتنظيم التراث الديني والعقلي، ومن ثم "توظيفه على ضوء الأهداف والأغراض السياسية الجديدة"[5]. من الواضح فيما تقدم نزعة غليون الهابرماسية نحو ربط الوعي بالممارسة من خلال العودة إلى الواقع المعاش. فالمفهوم يكتسب معناه الحقيقي في الممارسة والمشاركة.

**علاقة الدولة بالمجتمع المدني:** "المجتمع جيد بسبب أنه تطوعي، إخائي، وجمعي أو مجتمعي، وطبيعي. الدولة سيئة بسبب أنها قهرية، تحكمية، وصناعية، وأنها قائمة فوق كل ذلك على مواطنيها. الدولة شر... ولكنها ضرورية للخدمات التقليدية"[6]. مع أن الدول يجب أن تكون حيادية تجاه المصالح المتصارعة، إلا أن العلاقة بينها وبين المجتمع بالإضافة للمصالح توحي بوجود "بيئة أخلاقية أوسع يجب المحافظة عليها إذا ما كانت هناك رغبة في تأمين المصالح الأساسية للجميع... إن القيم الأساسية التي يحافظ عليها المجتمع المدني إنما تشمل التزاما بحماية الحقوق

---

(1) المرجع السابق نفسه، 28، 29

(2) موللر، جيري، وهيباريمانا، جيوس، وآخرون (2008)، الصراعات الإثنية، هل هي صراعات المستقبل؟ أو كيف يمكن تجنب الـصراعات الإثنية؟، **التسامح**، 6 (22)، ص 325

(3) غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 18

(4) المرجع السابق، ص 19

(5) المرجع السابق، ص 20

(6) Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 250

للجميع"[1].

"وكلما تجلى المجتمع المدني وأصبح أكثر توافقاً مع الحقل العام أو الدولة، كلما زادت عناية واهتمام القادة به، وكلما قل الالتقاء في ما بينهما في العمق"[2]. ولا بد من التوضيح بأن علاقات العام والخاص تشمل الاعتقاد بأن العالم الخاص عليه مسؤولية تعليم الناس لاحترام معايير الحياة العامة والفصل بين العام والخاص يجب فهمه باعتباره علاقة تحول تمر عبر مشاركة كاملة للأفراد في المجتمع، وإلا تحولت لعلاقة استبداد[3]. ويجب أن يتوقف تدخل الدولة قانونيا وتشريعيا في المجتمع، وأن ينحصر في "المجالات التي إذا تركت فيها حرية التصرف المطلقة للأفراد فإن ذلك سيتعارض على المدى البعيد مع تحقيق المنفعة العامة أو تحقيق العدالة أو تحقيق كليهما معاً"[4].

ولا يستقيم الطلب من الدولة التدخل من أجل الخروج من قانون البداوة إلى قانون الحضارة[5]. فالدولة العربية، على الخصوص، هي من يعمل على استمرار استغلال ذلك القانون. لذلك، فإن إدعاء بشارة أن سبب بروز البنى التقليدية إلى صدارة المجتمع هو الفصل بين الدولة والمجتمع[6]، ورفضه الحديث عن انفصال وظيفة البنى الجمعية في الدولة الإسلامية، خصوصا الأسرة الممتدة والحارة والجامع، والطريقة في الحديث عنها وكأنها أشكال من التنظيم الذاتي خارج السلطة، معتبرا أن المقابلة بين المجتمع والدولة في عالمنا العربي ليس موازنة الاستبداد، ودعوته إلى تفعيل المجتمع في السياسة[7]، أمر لا يستقيم، حيث يتوارى السبب الحقيقي في عدم السماح لهذه البنى في المشاركة السياسية وغياب التوازن والعدالة واضطهاد الدولة لهذه البنى. والنظر إلى الدولة الريعية على أنها مالك الثروة الطبيعية وبائعها يشكل إعاقة حقيقية لتطور مجتمع مدني حقيقي وهي الدولة التي لا تعترف بوجود حيز عام[8] هو أمر أتفق معه تماماً.

وينطبق مصطلح الدولة الريعية على الدولة التي تحصل على جزء أساسي من مدخولها من مورد خارجي على صورة ريع. ومن أهم مفاعيل أولية الإثراء هذه "هو كونها تزيد من سيادة الدولة إزاء الفاعلين المجتمعيين، ذاك أن الغالب الأعم من المداخيل التي تجبيها إنما تأتي من خارج المجتمع... الاقتصاد الريعي يشجع النخب على الخمول ويدفع بالدولة إلى السهولة أي بدل (الانخراط في جهد قوامه الانتاج، فمن المربح، في الواقع الشراء بكثافة من الخارج)"[9]. لقد وطد نمو دولة النفط الرعوية التبعية، مما أخضع المجتمع للدولة، حيث لم يشارك "المجتمع في عملية الصعود التي

---

[1] ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 392

[2] غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 151

[3] انظر ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 640

[4] ضاهر، عادل (1993)، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، ط1، بيروت: دار الساقي، ص 394

[5] انظر جدعان، فهمي (2001)، نحن والديمقراطية منظور تنويري، **عالم الفكر**، 29 (3)، ص 162

[6] انظر بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني، دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، مرجع سابق، ص 35

[7] انظر المرجع السابق نفسه، ص 109، 110

[8] انظر بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص78، 79

[9] بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 56

شهدتها الدولة، وتاليا في عدم امتلاكه أي وسيلة تسمح له بالمطالبة بمراقبتها"[1].

إن دولة العسكر وتلك التقليدية التي تقوم السلطة المطلقة فيها على توظيف القبيلة والغنيمة، مثل الدولة الخليجية والدولة شبه الليبرالية الديمقراطية التي تعمل على الانفتاح حتى إذا قويت القوى الوطنية الحية مارست سياسة الانغلاق السياسي[2]. كل هذه الدول ضحت بالمجتمع المدني لأنها "لم تكن تتحمل قيام مؤسسات حقيقية مستقلة تزاحم بجد المؤسسات التي تركب عليها (العسكر، الحزب الوحيد، القبيلة، الطائفة، الأحزاب المصطنعة...)"[3]**.** إن علاقات النخب في أشكال الدولة الثلاثة "بجسم المجتمع لا تمر عبر مؤسسات من نوع مؤسسات المجتمع المدني التي هي الشرايين والقنوات التي تضمن، أو على الأقل تجعل في الإمكان، احترام قواعد الممارسة الديمقراطية"[4]. على أنني لا أتفق مع الجابري في هذه التقسيمات للدولة، وأرى أنها ليست سوى دولة العسكر.

ويعتبر الجابري أن المجتمع المدني هو مجتمع المدينة الذي تنشأ مؤسساته عن إرادة الناس لتنظيم حياتهم بجوانبها كافة، ويتمتع المواطنون بحرية الانضمام إليها والانسحاب منها[5]. على العكس من مؤسسات المجتمعات البدوية والقروية المتميزة بأنها مؤسسات طبيعية لا توفر الطوعية في الانتساب إليها ويكون المجتمع المدني حاضرا في مدينة ما إذا كانت مؤسساته هي المهيمنة في المدينة. ويعتقد أن "سبب غياب المجتمع المدني في الوطن العربي هو سيطرة البادية والأرياف. وأن مؤسسات المجتمع المدني ليست في حقيقة الأمر إلا الأطر الاجتماعية التي تنتظم فعاليات النخب الحديثة السياسية والاقتصادية والثقافية"[6]. حيث زرع الاستعمار في الوطن العربي بنى الدولة الحديثة وتعاقبت النخب عليها بصورة سريعة على شكل "النقيض الذي يخرج من جوف الشيء"[7]**.**

إن الحالة الاقتصادية العربية ليست فاعلة من خلال آلياتها الذاتية لتفرز "ما يكفي من البنى والمؤسسات التي تعطي للمجتمع الطابع المدني الحديث وتجعل الديمقراطية السياسية اختيارا يفرض نفسه، ليس فقط من خلال رغبات الناس ونضالاتهم، بل أيضا بضغط قوة الأشياء ذاتها، قوة الواقع المؤسساتي المتنامي"[8]**.** مما يعني سيطرة الدولة، وهو يرمي إلى نفي فعالية السوق ودوره في نشأة المجتمع المدني.

ويعتبر الجابري الديمقراطية إطارا ضروريا "لتمكين أفراد المجتمع من ممارسة حقوق المواطنة"[9] وذلك ما "يجعلها سابقة على القنوات والمؤسسات التي تمارس فيها وبواسطتها، تماما مثلما أن حق المريض في الشفاء سابق على توافر ما يتم به الشفاء من أدوية وأجهزة ومستشفيات..." ويبني على هذا الطرح عدم اشتراط وجود المجتمع المدني

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 59

[2] انظر الجابري، محمد عابد (1993)، إشكالية الديمقراطية والمجتمع العربي، **المستقبل العربي**، 15 (167)، ص 7

[3] المرجع السابق نفسه، ص 8

[4] المرجع السابق نفسه، ص 11

[5] انظر الجابري، محمد عابد (1997)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 116

[6] المرجع السابق نفسه، ص 118

[7] المرجع السابق نفسه، ص 119

[8] المرجع السابق نفسه، ص 128

[9] المرجع السابق نفسه، ص 131.

المسبق لقيام الديمقراطية "كما تربط الدجاجة بالبيضة... صحيح أن الممارسة الديمقراطية إنما تتم، وتتأتى، عبر ما نسميه بـ"مؤسسات المجتمع المدني"، ولكن الشيء الذي يجب ألا يغيب عن أذهاننا هو أن قيام هذه المؤسسات جزء من الديمقراطية نفسها: فبممارسة الحقوق الديمقراطية، حق حرية التعبير وحرية إنشاء الجمعيات والأحزاب والنقابات..الخ بممارسة هذه الحقوق تنشأ مؤسسات المجتمع المدني. "والديمقراطية ليست سوى "طريقة سلمية وإيجابية لتنظيم العلاقات داخل المجتمع تنظيما عقلانيا يوجه الصراع والمناقشة لفائدة تقدم المجتمع ككل في إطار ممارسة المواطن لحقوقه.."[1]

إن "التعبير الديمقراطي الحر والاعتراف بالاختلاف والتغاير، إضافة إلى تداول السلطة، هي الشروط الضرورية التي تضمن تصريف الحركة والصراع داخل عملية التحول، وبالتالي تفسح المجال لقيام مؤسسات المجتمع المدني من أحزاب وجمعيات"[2]. مما تقدم تعني الديمقراطية عملية إجرائية وتنظيم للممارسة التي تنتج عنها مؤسسات المجتمع المدني، فالممارسة سابقة على الفكر، كما نلحظ ملامح النظرية النقدية الديمقراطية التداولية، وإن لم تصل إلى الحد الذي ينادي به غليون.

إن اعتبار الجابري العقلانية والديمقراطية ممارسة حسب قواعد ونقده لمن يحصرون معنى الديمقراطية بالحرية الفردية لا غير[3]، يؤسس له من منطلق ابستمولوجي معرفي انطلاقا من قوله "إن موضوع المعرفة لا يصبح كائنا معرفيا إلا حينما تدخل معه الذات في حوار، في أخذ وعطاء"[4]. حيث نقطة بدء المعرفة هي اختيار العناصر القابلة للحياة من التراث "ومعيار الاختيار هو دائما اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية"[5]، موضحا منهجه في القول "إن النظرة البنيوية، باهتمامها بالكل أكثر من اهتمامها بالأجزاء، وبنظرتها إلى الأجزاء في إطار الكل الذي تنتمي إليه، ضرورية لاكتساب رؤية أشمل وأعمق، ولكنها وحدها لا تكفي، بل لابد من المزاوجة بينها وبين النظرة التاريخية، النظرة التي تتبع الصيرورة وتعمل جاهدة على ربطها بالواقع لاكتشاف العوامل الفاعلة فيها والموجهة لها. هذه المزاوجة بين المنهج البنيوي والمنهج التاريخي والطرح الأيديولوجي – الواعي هو الأساس المنهجي للرؤية التي نحاول اعتمادها في معالجة بعض مشاكلنا الفكرية"[6]. كما يشير الجابري إلى أن التفكيك يعني تحويل البنية والعلاقات الثابتة فيها إلى لا بنية، إلى تحولات، لممارسة سلطتنا عليها[7]، أي "تحويل الثابت إلى متغير، والمطلق إلى نسبي، واللاتاريخي إلى تاريخي، واللازمني إلى زمني، وبالتالي الكشف عن المعقولية الثاوية وراء كثير من الأمور"[8].

لقد حاول الجابري تطبيق المادية التاريخية على التراث، بقوله "يجب أن نخضع النظرية للواقع، لا أن نخضع

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 132-133
(2) المرجع السابق نفسه، ص 136
(3) انظر الجابري، محمد عابد (1999)، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 17
(4) المرجع السابق نفسه، ص 30
(5) المرجع السابق نفسه، ص 39
(6) المرجع السابق نفسه، ص 43
(7) انظر المرجع السابق نفسه، ص 47
(8) المرجع السابق نفسه، ص 48

الواقع للنظرية"[1]. والمعرفة ليست قبلية، فمن خلال الاحتكاك بالأشياء وتكوين "العلاقات بين الذات والموضوع يتشكل الفكر وينمو... بواسطة الموضوع تبني الذات نفسها لتعود هي لبناء الموضوع من جديد... الفلسفة الواعية تنشأ بالممارسة العملية للحياة، والممارسة النظرية لمشاكل الحياة"[2]. واستنادا لهذا المنهج القائم على فلسفة الوعي واعتبار الوعي انعكاساً للمادة، يبني الجابري تحليله للتراث، ويشترط ضرورة نقد التراث وإعادة تركيبه ليشتمل من ثم على مفاهيم السياسة المدنية. وهو في هذا السياق يشير إلى غياب هذه المفاهيم عن لغتنا العربية انطلاقاً من واقعة أن الإنسان لا يعرف من العوالم إلا هذا العالم الذي تقدمه له لغته. وما يعرض له من أشياء غريبة على عالمة اللغوي إما يرفضها أو يعطيها معاني فقيرة تعكس مدى فقر عالمه. إن الصورة التي جاء عليها الخطاب السياسي لفلاسفة اليونان هو مطابق لعالمهم الفكري واللغوي الذي كانوا يعيشونه، أي إنه مستجيب لطموحات الواقع تجاه التقدم الأفضل. ثم في سياق تحليله لتجربة ابن خلدون وتَضمن خطابه للعنف السياسي يؤكد أنه لم يخض في مفاهيم السياسة المدنية اليونانية بسبب غيابها عن عالمه اللغوي وإشكالياته الفكرية. كما ينطبق الحال نفسه على الفارابي، مشيرا إلى أننا نعيش عالما لغويا امتدادا لهما "لا يسمح لنا باستيعاب "مطابق" لمفاهيم "السياسة المدنية" المعاصرة، بل إنه ربما امتنع عن الانفتاح لها مثلما امتنع نفس هذا العالم مع الفارابي وابن خلدون عن الانفتاح على نفس المفاهيم في ثوبها اليوناني؟"[3]

يريد الجابري من هذا التحليل القول إن بنية العقل العربي ثابتة ولا بد من نقده وبنائه من جديد. ولطالما أن الواقع العربي الخلدوني والفارابي لا توجد فيه مثل هذه الممارسات اليونانية المدنية، فإنها لم تنعكس على بنيته العقلية، ولا تكونه. مؤكداً أن تجديد الفكر العربي يكون بالممارسة، "فالفكر هو جملة ثوابت، هو طريقة عمل تترسخ في ذهن الإنسان، في خلاياه، من خلال ممارسته، لذلك ينبغي أن نمارس في تراثنا هذا النوع من العقلانية حتى نكتسب عقلانية من خلال هذه الممارسة: هذه مسألة جدلية"[4]. موظفا في تحليله "مفهوم الثابت المعرفي الخفي أو الابستيمي، كما ورد عند ميشيل فوكو"[5].

ويؤكد الجابري أننا بالممارسة العقلانية النقدية في تراثنا نبني عقلانية جديدة تكون تربة صالحة يمكنها حمل أسس العلم المعاصر وهي ممارسة يتوقف نجاحها على نجاحنا في عملية التوظيف هذه[6]. وهي كما أرى مسألة خلافية قد تخضع لهوى المذهبية الفكرية والقناعات الفكرية، خصوصا، في الاشتراط المسبق للأسس المعرفية التي يجب أن تقوم عليها الديمقراطية مثلا.

وفي التطبيق يرى أن تجديد السياسة وتجديد العقل السياسي العربي يتطلبان تحطيم بنية القبيلة وتحويلها "إلى لا

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 109
[2] المرجع السابق نفسه، ص 119
[3] المرجع السابق نفسه، ص 235-236
[4] المرجع السابق نفسه، ص 257
[5] المرجع السابق نفسه، ص 288
[6] انظر الجابري، محمد عابد (1989)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 44

بنية إلى تنظيم مدني سياسي اجتماعي: أحزاب، نقابات، جمعيات حرة، مؤسسات دستورية... الخ. وبعبارة أخرى بناء مجتمع فيه تمايز واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)، وبالتالي فتح الباب لقيام مجال سياسي حقيقي تمارس فيه السياسة ويتم فيه صنع القرار ويقوم فاصلا وواصلا، في نفس الوقت، بين سلطة الحاكم وامتثال المحكوم". وهذا لا اختلاف عليه، ثم يقول "حقا إن مثل هذا التحول إنما يتم عبر تطور عام اقتصادي اجتماعي سياسي ثقافي، ولكن هذا لا يلغي دور الإنسان: دور العقل والممارسة"[1]. إذ يعود ويذكرنا بأسبقية الممارسة وأولوية العنصر الاقتصادي على بقية العناصر.

إن بروز الطبقات الوسطى متعلق بظهور النفط، لكنها "ليست طبقة ملتزمة أو منتجة مع أدوات وعقول مستقلة، عوضا عن ذلك عملت لأجل الدولة واعتمدت عليها"[2]. إن عنصر السوق الذي تسيطر فيه المؤسسة الحرة الخاصة التي هي الأساس لنشأة مؤسسات المجتمع المدني غير متوافر في الدولة الريعية، مما يؤكد أن الخلل هو في البنية الاقتصادية، حيث إن ما يؤثر في الاقتصاد في الوطن العربي عنصران لا يقومان على المؤسسية ولا ينشئان مؤسسات. الزراعة غير المصنعة التي تكرس سيطرة طابع البداوة والقروية وريع النفط الذي تسيطر عليه الدولة، ويعزز مركزيتها، وتستغني به عن دافعي الضرائب، ولا تخضع من ثم للمحاسبية. يتوقف المجتمع عليها ولا تتوقف هي عليه باعتباره قوة اقتصادية مستقلة، عنها إضافة إلى أن العولمة الاقتصادية وهيمنتها على الاقتصاديات الوطنية وعدم سماحها بالتالي بتنمية مستقلة، الأمر الذي لا يجعل الاقتصاد قادرا على إفراز وبواسطة آلياته الذاتية البنى والمؤسسات المدنية لتكون الديمقراطية معبرة عن رغبة الناس ونضالاتهم وأيضا بضغط قوة الأشياء ذاتها، "قوة الواقع المؤسساتي المتنامي"[3] هذا العيب البنيوي في الاقتصاد ينتج عيبا بنيويا على المستوى السياسي وهو حكم الفرد. إذ يطالب الناس بقيادة فردية بديلة، وكأن العيب في ربان السفينة لا في بنيتها وآلياتها[4]. ينتقد الجابري اعتبار عنصر السوق هو الأساس في قيام المجتمع المدني ومؤسساته المدنية ويرد الأمر إلى عنصر الممارسة التي من خلالها تنشأ البنى والمؤسسات المدنية. إذ المجتمع المدني مؤسسة تنمو وتتكون مع وبعد الممارسة، مؤسسة بعدية؛ أي إنه يرفض الشروط الاجتماعية المسبقة للديمقراطية.

كذلك قلت الثروة النفطية من الحاجة لخدمات المنظمات غير الحكومية، ولم تساعد عدم حاجة الدولة النفطية للمساعدات الخارجية على تكاثر تلك المنظمات، واعتبرت عائقا آخر[5]. وحتى الدول التي تستقبل مساعدات خارجية، وعلى الرغم من أنها كانت مجالا لخدمات المنظمات غير الحكومية[6] إلا أن هذه الدول تنسحب صفة الريعية عليها. إن الدولة الغنية بالبترول "هي غنية بالمال ولكنها ليست غنية في رأس المال البشري... إن تركيزاتها الكبيرة للثروة والسلطة

---

(1) الجابري، محمد عابد (2007)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، ط6، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 374

(2) Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 75

(3) الجابري، محمد عابد (1993)، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، **المستقبل العربي**، 15 (167)، ص12.

(4) انظر المرجع السابق نفسه، ص 13

(5) Hawthorne, Amy (2005), Is Civil Society The Answer?, p 88

(6) Ibid , p 89

منعت الشعب من انجاز تحصيل مستويات عالية من الاستقلال الفردي الذي يشكل نموذجا يأتي مع التنمية، ولم تختبر تلك الدول التحول الثقافي أو تعزيز المجتمع المدني حيث تفعل الدول ذات التنمية الحقيقية، ومن هنا فإن التأثيرات الليبرالية، التي تنتجها الحداثة غائبة بشكل كبير في الدول المصدرة للنفط، ولا تسهم إلاّ بصورة ضعيفة بقيم تحررية ومؤسسات ديمقراطية"[1].

إن الاندماج بين السلطة الاقتصادية والسلطة السياسية ضخّم مخاطر الإصلاح، حيث غابت المحاسبية ومول الحكام "أنظمة محسوبية ضخمة تحول العمال، والمهنيين، والمفكرين، ورجال الأعمال إلى تابعين... كما أن الحدود النفيذة porous boundaries بين الاستثمار والدولة طورت بصورة قوية مؤامرة/تواطؤ غير صحي بين التجارة والأوتوقراطية"[2]. وهو ما يعرف بتزاوج السلطة والمال، وهي ظاهرة تكاد تكون منتشرة ومنطبقة ليس على الدولة النفطية بل على غالبية الدول العربية باعتبارها، دولا ريعية أيضا.

ولا يعد مستوى الدخل عقبة أمام التحول الديمقراطي، فدول مثل الهند واندونيسيا، بتعابير الدخل الفردي، أفقر من بعض الدول العربية، ولكن الديمقراطية تعمل فيها بشكل مقبول. "ربما تكمن المشكلة والعائق في البنية الاقتـصادية وليس في المستوى الاقتصادي، حيث توجد 11 دولة عربية ريعية من بين 16 معتمدة على دخل غير مكتـسب مثـل النفط والغاز ما يجعلها دولا مكتفية ذاتيا"[3]. ولا يجعلها ذلك تفرض الضرائب على مواطنيها، وهو جزء من المـشكلة، فقد فشلت في أن "تطور التوقعات العضوية للمحاسبية التي تبرز عندما تطلب الدول من مواطنيها أن يدفعوا ضرائب... كما يشير لاري دايموند مقتبسا من هنتغتون (كلما كان مستوى الضريبة أقل، يكون السبب لطلب العامة تمثـيلا أقـل. فشعار لا ضرائب بدون تمثيل كان طلبا سياسيا، أما شعار لا تمثيل بدون ضرائب فهو واقعة أو حقيقة سياسية). وعلاوة على فتور مواطني هذه الدول وكبر حجمها، فهي مركزية، بوليسية، فاسدة بشدة، وحرة التـصرف بالمـال بـالمعنى المحرف لكلمة حرة، فهي ليست أموال أحد، ليست أموال ضريبة أي فرد... إن وجود اقتصاديات سوق قوية ومتطورة، ودول قابلة للمحاسبة وأنظمة ضرائب قبل أن تغمر عوائد النفط الدولة مثلما هو الواقع في النرويج وبريطانيـا يجنـب الدول الريعية الظروف التي تمر بها الآن. وهو ما يؤكد أن هناك قاعدة اقتصادية لغياب الديمقراطية في العالم العربـي. لكنها بنيوية structural. إن عليها أن تعمل على تصحيح الطرق التي فيها شوه النفط الدولة، والسوق، وبنيـة الطبقـة، وكامل البنية المحفزة the entire incentive structure. خصوصا، أنه ولا دولة من بين الـ 23 التي يتأتى معظم دخلهـا من النفط والغاز هي ديمقراطية اليوم"[4].

إن غياب عامل الضريبة يجرد المجتمع المدني من أدوات مراقبة الدولة، وينتج سيطرة الدولة على عملية التمويل الخارجي. بحيث تعمل هذه الموارد على تثبيت تبعية نخب الجنوب لنخب دول الشمال، وفي الوقت نفسه تمنحهم

---

(1) Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 78, 79

(2) Diamond, Larry and Plattner, Daniel (2003), Introduction, p xii

(3) Diamond, Larry (2010), Why Are There No Arab Democracies?, **Journal of Democracy** 21(1), p 97

(4) Ibid , p 98

سلطة واسعة في إدارة المجالات المجتمعية، حيث لم تكن عملية التمفصل بين الدولة والمجتمع في التاريخ العربي حيادية. ويؤدي تكاثر أنماط التعاضد الأفقية، إلى الضغط على اللعبة السياسية، وتحدد شروط ممارستها. ومن هنا لا تتمتع الدولة الطرفية بالسيادة، "ويخلق استمرار أشكال التعاضد الجماعية، وأولوية الهويات الأولية على الهوية المواطنية في المجتمعات الطرفية شروط انكفاء مزدوج، من جهة انكفاء عن المجالات غير السياسية، ومن جهة أخرى عن المجالات الميكروجماعية"[1]. إذ انتعشت النزعة القبيلة، وتكاثرت الخصوصيات فأدى الانكفاء لهروبٍ لا صفة سياسية له، مقابل تملك القائم على السلطة للحيوز الاقتصادية. والسيطرة على المجال العام وإلغاء الحدود مع الخاص.

كما يساعد غياب أو ضمور أشكال المنظمات ومؤسسات المجتمع المدني إلى تكاثر الشبكات العامودية القبلية والعشائرية التي تسيطر على السلطة. حيث تسود العلاقات الزبائنية، على شكل تحالفات عائلية بين نخب سياسية واقتصادية مثلاً في لبنان، ذات منطق عشائري، وبين رجل الأعمال والسلطة في الخليج مصدرها الرخاء[2]. وثالثة مصدرها رقة الحال "كلما كانت الموارد قليلة كلما كانت مصلحة الفرد تقضي ببناء علاقات زبائنية مباشرة مع سيده الذي ينتمي إلى النخبة السياسية المركزية"[3] حيث لا شك أن منطق المصالح الأفقي يمنع مثل هكذا علاقات. طبعا من الأسباب الرئيسة لنشوء هذا المنطق واستمراره هو سعي الإرادة الاستعمارية إلى تعزيز و"حماية بقاء النصاب القبلي الجماعي"[4]. ويقوم الخلل في غياب المجتمع المدني، كذلك، في البنية السياسية – القانونية والتي تكمن في نظام السلطة نفسه، أي إن السلطان مالك للأرض وما عليها، مما يجعل الفساد لا يقع تحت بند، مثلا "استغلال المنصب العام للمنفعة الخاصة"[5].

إن رفض الحداثة الغربية انطلاقا من اعتبارها وهياكلها الاقتصادية والسياسية مصممة بالأصل لخدمة الصالح الغربي، واعتبار الغربي محتكرا لحداثة الفكر[6]، للتأكيد من ثم أن الحداثة يجب أن تكون انعكاسا للواقع، والاستنتاج أن "المشروع الليبرالي العربي، الذي كان يفترض أن يشكل العمق التاريخي فكريا وثقافيا، للتيارين القومي، والماركسي، حيل دونه وأن يحقق وظيفته التاريخية خارجيا وداخليا"[7] أي كان التحرر الليبرالي تابعاً من الناحية الاقتصادية حيث أدى لقيام الدولة المستبدة. هو خلط يقصد منه رفض الصيغة الديمقراطية الليبرالية انطلاقا من أسس معرفية تعتبر الممارسة سابقة على الفكر.

والاعتقاد بأن الدولة النفطية عانت "خللا واضحا بين التحديث السياسي والتحديث الاقتصادي"[8]، لا يعني كما

---

(1) بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 28، 29.

(2) انظر المرجع السابق، ص 30.

(3) المرجع السابق، ص 31، 32.

(4) المرجع السابق، ص 32.

(5) السالك، ولد ديدي (2008)، الممارسة الديمقراطية مدخل إلى تنمية عربية مستدامة، مرجع سابق، ص 33

(6) انظر عيد، عبد الرزاق وعبد الجبار، محمد (1999)، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، مرجع سابق، ص 83

(7) المرجع السابق، ص 84، 85

(8) صديقي، العربي (2010)، إعادة التفكير في الدمقرطة العربية انتخابات بدون ديمقراطية، مرجع سابق، ص 16

أرى أنها نجحت في تحديث وأخفقت في الأخر، بل فشلت في إنجاز أي منهما. وصحيح أن الدول العربية اتبعت بنية الدولة–الأمة الغربية ولكن دون العمل بمحتواها. كما استغل الزعماء العرب اللغة الدينية "لدمجها في عملية الشرعية السياسية التي تستند إلى مضامين قومية واجتماعية وليبرالية مستوحاة من الغرب... لكن هذه الطبقات الاجتماعية.. لم تكن تتمتع بأي من الخصائص الاقتصادية أو الثقافية التي تتمتع بها البرجوازية الغربية، ولهذا فإن هذه الأشكال القومية العربية كانت تنقصها المساهمة السياسية والاقتصادية للطبقات الاجتماعية الجماهيرية"[(1)]. وإذا كان أركون يطالب العلماء عند تقديم تأويل في الاجتهاد "أي أن يلعبوا دور الوسيط بين الرؤى المعاصرة للتاريخ وعلم الإناسة وبين الطريقة العلمية" فإن هاليبر يعتقد أن "أركون يفكر بإصلاح ما أكثر من تفكيره بإلغاء جذري للمؤسسات الدينية القديمة التي يريدها رعاة المقدسات"[(2)]. مما لا يدفع تجاه نشأة مجتمع مدني عصري.

كذلك فإن المساعدات الخارجية لبعض الدول العربية تجعل منها دولا ريعية، فهي أدوات تمكن تلك الدول من الاستيلاء والاضطهاد، وبالتالي النجاة. فهي تستعمل تلك المساعدات في الإنفاق للتوظيف بدون أن تفرض ضريبة ثقيلة. طبعا، كما أعتقد أن هذا الاستنتاج الأخير ليس صحيحا بالكامل، فهناك دول في العالم العربي تفرض ضرائب ثقيلة، إضافة إلى ما تحصله من مساعدات خارجية، ولكنها تقصر عن فتح باب المشاركة الحقيقية (مصر مثلاً). ومن العوامل الخارجية الأخرى التي توضح خلل العلاقة بين الدولة والمجتمع، وبالتالي تفصح أكثر عن خلل السلطة البنيوي، الصراع العربي الإسرائيلي، حيث تستغله بعض الدول العربية لتوجه إحباط جماهيرها تجاهه، حيث الاحتجاجات ممنوعة تجاه فشل سياسة السلطة. كما تمارس الدول العربية السياسات نفسها تجاه مواطنيها وتعزز سياستها وتعلم إحداها الأخرى، حتى "أن الجامعة العربية باعتبارها المؤسسة الإقليمية الوحيدة تخلو من المعايير والأدوات الديمقراطية وأي إشارة لحقوق الإنسان... وغياب وجود دولة عربية ديمقراطية واحدة يعني عدم وجود مصدر لانتشار الديمقراطية ومحاكاتها"[(3)]. ولهذا السيناريو تأثير كبير، فخلال الموجة الثالثة من الدمقرطة، كان تأثيرات التظاهر "أكثر أهمية من الموجات السابقة بسبب التوسع الهائل لوسائل الاتصال والتنقل" وبينما جعلت "الاتصالات المكثفة الأحداث البعيدة ذات علاقة، كانت تأثيرات التظاهر وما تزال أقوى وسط الدول القريبة جغرافيا والمتشابهة ثقافيا"[(4)].

وقد تجلى هذا السيناريو على أرض الواقع بعد الاحتجاجات في تونس، ومصر، إذْ إن من أهم عوامل التغيير في المنطقة العربية سيكون الانخفاض المستمر لأسعار النفط فيها، خصوصا في دول كبيرة مثل السعودية، الأمر الذي يجبرها كمثال على البحث عن "معادلة للمساومة السياسية مع الطبقة البرجوازية والشباب... وعندما تكتمل ثورة الطاقة

---

(1) هاليبر، رون (2001)، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب "الجهود الفلسفية عند محمد أركون"**، ترجمة: جمال شحيّد، ط1، سوريا: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع،.ص14، 15

(2) المرجع السابق نفسه، ص 130

(3) Diamond, Larry (2010), Why Are There No Arab Democracies?, p 101 , 102

(4) Huntington, Samuel P. (1993), **The Third Wave in the Late Twentieth Century**, pp 101-102.

التكنولوجية بكامل قوتها فإن استثنائية الدولة العربية الريعية لا بد أن تنتهي بصورة حاسمة"[1]. وهو أمر، مقارنة بما حققته ثورة الاتصالات، غير مستبعد.

لذلك فإن غياب نموذج الاستقلال الفردي ربما يجد ما يفسره فيما مضى أكثر مما يجده في ما يقدمه هشام شرابي الذي يعتقد أن الخلل يكمن في الطريقة التربوية التي يقوم عليها المجتمع العربي، حيث تؤدي سيطرة الأب إلى أن يبحث الفرد عن أناه و"التعويض عن الضغط الثقيل الذي كان يتعرض له من أجل تلبية حاجاته عند أفراد الطبقة الوسطى في المجتمع العربي الذي يتركز سلوكه على إبراز الذات والتنافس ونسيان المصلحة العامة واستبدالها بالمصلحة الفردية التي تصبح فوق كل مصلحة"[2]. إذ يتطلع شرابي إلى نقد مفهوم الطبقة الوسطى، مثل أغلبية اليسار، أكثر من سعيه لتأكيد الاستقلال الفردي المتزامن بروزه مع الليبرالية والديمقراطية.

إن الادعاء بأنه إذا كانت الطبقة الوسطى من مكونات الدولة العربية المرتبطة بالتكوينات الرأسمالية الخارجية[3]، فإن النتيجة هي بأن تلك الطبقة ليست ذاتية التكوين، وهي في أغلبها ذات امتدادات خارجية، ذات طابع عائلي أو أسري وفي معظمها تعتمد على الدولة، مما ينفي أن يكون للعامل الاقتصادي أي دور في فاعلية جماعة ما سياسيا[4]. ليخلص متروك الفالح إلى القول "إن مؤسسات المجتمع المدني لن تفعل الكثير إلا في إطار تشكيلات ذات عصبيات متحفزة معبأة على نحو أفضل"[5]. إذ يهدف الباحث إلى رفض صيغة المجتمع المدني الطوعي، وأهم فواعله الطبقة الوسطى. متناسيا أن الدولة والمجتمع المدني كلاهما ضروري للآخر، حيث لا تقوم الدولة من "دون مجتمع مدني تستمد منه قيمها وقواها وسياساتها.. كما أن المجتمع المدني لا وجود له كمجتمع متميز في الدائرة العالمية من دون حماية الدولة"[6].

**ظاهرة تريف المدينة:**

ينبغي التساؤل عن مدى واقعية ما يسمى بتريف المدينة كعامل من العوامل المعيقة لعملية التحول الديمقراطي في العالم العربي، خصوصاً إذا ما عرفنا، أن كل المجتمعات في المدن الكبيرة توجد فيها طبقة رثة ليس لديها سلوك مدني، سلوك يوجد أيضاً "بين شباب يعملون بانتظام واستمرار ويجدون روتين الحياة اليومية مملاً ومحبطاً جداً"[7]. كما

---

(1) Diamond, Larry (2010), Why Are There No Arab Democracies?, p 103

(2) شرابي، هشام (1981)، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بنية العائلة في المجتمع العربي: الإشكالية، العجز، التهرب، الوعي والتغيير. الإنسان العربي والتحدي الحضاري المثقف العربي والمستقبل الاجتماعي والتلفزيون**، ط3، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ص 39.

(3) انظر الفالح، متروك (2002)، **المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية**، دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء تريف المدن، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 12

(4) انظر المرجع السابق نفسه، ص 152، 153

(5) المرجع السابق نفسه، ص 154

(6) غليون، برهان (2001)، بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية، في: سعيد بنسعيد العلوي وآخرون (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، مرجع سابق، ص748، 749

(7) شلس، إدوارد (1995)، السلوك الحضاري والمجتمع المتمدن، في: إدوارد سي. بانفيلد (محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، مرجع سابق، ص 27

أنه لا يوجد أي مجتمع متمدن بصورة كلية "وتظل مؤسسات المجتمع المتمدن قائمة لا بسبب السلوك الحضاري فقط، بل وبسبب التفكير العقلاني في الفوائد التي تضفيها هذه المؤسسات على متابعة تحقيق المصالح"[1].

ويعتبر بشارة أن ظاهرة تريف المدينة أحد العوائق الحقيقية في نشوء المجتمع المدني لأنها تنشر قيما غير حداثية في المدينة، كما يحملها مسؤولية تهميش التنظيم الحزبي الحديث، ونقلها تقسيمات طائفية وجهوية إلى المدينة[2]. وأنها كانت أحد الأسباب في بروز "أيديولوجيات أصولية دينية وقومية مفرطة التي تدين القومية والأمة والجماعة"[3]. ويستنتج باحث آخر أن سبب بروز هذه الظاهرة يعود إلى أن ما يسمى تكوينات المجتمع المدني غير راغبة ولا قادرة على تفهم تلك التكوينات التقليدية واستيعابها داخلها، لذا يقترح إدخال مفهوم المجتمع الأهلي في بناء ومفهوم المجتمع المدني ليستوعب تلك البنى[4]. حيث سيعزز هذا الإصلاح ويمنع الاستبداد كما يعتقد، لأن فكرة الأهلي تتجاوز الانقسام "المدينة–الريف وتحيزاته، وتدخل عناصر وقوى تقليدية، وذات فعالية التي يستبعدها مفهوم المجتمع المدني"[5]. إلا أنه يعود ويبين أن واحدا من الأسباب الحقيقية لبروز هذه الظاهرة هو تنموي "بسبب من السياسات الحكومية من تركيز الخدمات وفرص العمل في المدن وإهمال الأطراف"[6] إذ يجيب بذلك على بشارة وعلى نفسه، فلا الأرياف بذاتها معادية للديمقراطية ولا المدن بذاتها مناصرة للديمقراطية، إن طبيعة الفعل السياسي ومنشأه هي الأساس[7]. حيث يتم التأكيد مرارا على أن فشل مشروع دولة الرعاية التنموي المتمثل في خلل بنيتها الاقتصادية والسياسية نتج عنه تهميش "الريف وساعد على الهجرة إلى المدينة"[8].

وفي سياق إشارته إلى أنه لا يوجد في تاريخنا وثقافتنا ما يمنع من التعددية، يؤكد غليون أن "إدخال النخبات الفلاحية، التي ساهمت فيه الدولة الوطنية إلى الساحة السياسية والسلطة، يشكل خطوة هامة وأساسية على طريق الاندماج الوطني". ومع أن هذا الحدث "قد عمل على ترييف الحياة في المدينة وعلى الإفساد الرسمي للثقافة السياسية المدينية والحضرية، وإضعاف فرص الديمقراطية على المدى القصير. فهي خطوة مهمة من أجل استيعاب القيم الحديثة الأساسية لترسيخ الديمقراطية في المدى الطويل وحتى المتوسط"[9]. وهي فكرة متقدمة، على الأقل، على المستوى التجريبي.

ولامتدادا لأسباب تطور هذه الظاهرة يذكر غليون أنه قد "زرعت الفكرة القومية الجديدة، التي لا تعترف بالدين

---

(1) المرجع نفسه، ص 29
(2) انظر بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 197
(3) المرجع السابق نفسه، ص 198
(4) انظر الفالح، متروك (2002)، **المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية**، مرجع سابق، ص 14، 15
(5) المرجع السابق، ص 34
(6) المرجع السابق نفسه، ص 166
(7) انظر المرجع السابق نفسه، ص 168
(8) بلقزيز، عبد الإله (2007)، **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**، ط 1، سوريا: دار الحوار، ص 62
(9) غليون، برهان (2003)، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 272

كعامل وحدة وانسجام، الشك من جديد في الهوية المحلية"[1]. وربما يكون السبب أيضا في الدعوة لتكسير هذه البنى هو لقلب التوازن السياسي لمصلحة الدولة والطبقة المسيطرة عليها. وربما تكون هذه التكوينات قد فقدت "فاعليتها السياسية، لأن النسق السائد اليوم نتيجة للاندماج في النظام العالمي لم يعد هو النسق التقليدي. وأن هناك خطرا أساسيا في التركيز عليها دون ملاحظة أن السلطات الراهنة المدنية تتلاعب بها وتجيرها لمصلحة إيجاد توازن يحفظ بقاءها. ولكن عدم تجاهل ذلك، نظريا، لا يعني الوقوع في خطر التنظير لها وبناء ديمقراطية على أساسها"[2]. وهي أسباب وجيهة، وتكتسب درجة من العقلانية وتساعد على توصيف الظاهرة.

ويبدو أن هناك سببا أبعد من القول، مع صحته، أن سياسة الدولة القطرية هي السبب في العودة للبنى التقليدية، وبالتالي التقسيم ريف-مدينة، حيث يكمن سبب بروز تلك البنى في غياب هوية جامعة بعد سقوط الخلافة العثمانية، إذ وجد العرب أنفسهم للمرة الأولى أمام تحد كبير هو كيفية إعادة بناء الشخصية الوطنية. وتبنّوا الرؤية المستمدة من الفلسفة القومية، وأصبح الانتماء العربي نواة تأسيس أمة حديثة[3]. إن سبب بروز البنى التقليدية هو إقصاء الاسلام "كعنصر أول مركزي في بناء مفهوم الهوية السياسية"[4].

كما يؤكد غليون أنه وبسبب ضعف التكوين القطري للدولة الوطنية الحديثة فقد فسرت هذه الدولة "القومية ذاتها كهوية طائفية، أي كتعبير عن مجتمعية متجانسة كل التجانس ومتفاعلة كل التفاعل ترفض التمايزات الداخلية وتخاف الاختلاف". وهي "بالتعريف القومي ليست دولة قومية"[5]. باختصار "إن أحد أسباب انهيار الوعي القومي ذاته لصالح الوعي الطائفي العصبوي، هو أنه لم يتطابق مع أي واقع فعلي معاش، ولم تتقدم الوحدة العربية السياسية لتصبح حاملة لهذا الوعي... الطائفية ليست شيئاً سيئاً آخر سوى الإقطاع السياسي"[6]. كما يرى أن الانقسام العمودي للمجتمع هو نتيجة لغياب الفعل السياسي[7]. ويؤكد أن بروز النظام الطائفي جاء نتيجة سقوط الدولة السلطانية، وعدم النجاح في بناء الدولة القومية الحديثة. والمقصود بالنظام الطائفي هو النظام الذي يجعل من العصبيات "عناصر مترابطة ضمن نظام سياسي"[8]. حيث احتمت الدولة القطرية بالطائفية ورسختها بالمعنى القبلي، بحيث تجاوزت معناها في الدولة العثمانية "التي هي صورة لعصبية أشمل وهوية تضامنية أعلى، وأكثر مما هي إطار أو نظام قيم ونمط علائق سياسية"[9]. ويرى بعض الباحثين أن السبب في هذا الانقسام يكمن في عدم حلول مصادر أخرى للشرعية مثل العقلانية القانونية والفعالية،

---

[1] غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، ص 81
[2] غليون، برهان (2002)، تعقيب في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 292
[3] انظر غليون، برهان (2003)، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مرجع سابق، ص 61
[4] المرجع السابق نفسه، ص 75
[5] غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، ص 40.
[6] المرجع السابق نفسه، ص 41
[7] انظر المرجع السابق نفسه، ص 45
[8] المرجع السابق نفسه، ص 48
[9] المرجع السابق نفسه، ص 52

وعدم مواكبة السياسي والاجتماعي لعملية التعبئة الاجتماعية[1]، ما يذكرنا بصيغ العقلانية الفيبرية (نسبة إلى ماكس فيبر Max Weber) حيث يندرج هذا الفهم في تيار يعتبر الحركة الاجتماعية "شكلا من أشكال التعبئة يحمل مشروعا مجتمعيا جديدا... فمفهوم الحركة الاجتماعية.. هو أداة تحليلية تمكّن من فهم الصراعات الاجتماعية والرهانات التي تحكمها في نسق مجتمعي ما"[2]. واعتبار المدينة إطاراً لإعادة صياغة المجتمع الصناعي بكل تناقضاته، ومكاناً لقيام الحركات الاجتماعية. حيث لم يتواكب نمط التحضر في آسيا مع نمط التصنيع مما نتج عنه تكسر البنى التقليدية، وإن المدينة لم تؤد وظائفها التنموية، كما كان للاستعمار أثر في تدمير أنماط الإنتاج وتهدم تلك البنى التقليدية، "لتصبح بذلك تشكيلات تابعة اختلت فيها العلاقة بين الريف والمدينة"[3] ما شجع الهجرة الكثيفة للمدينة. وأصبحت فضاء استهلاكيا خدماتيا متخما جاذبا لسكان الأرياف المحيطة، وذلك ما أفضى إلى انعدام تمفصل حقيقي (disarticulation) بين المجالين[4].

واستمرار الولاءات القبلية والجهوية في المدينة وعدم ترجمتها إلى ولاءات اجتماعية مدنية يعود سببه إلى أن الدولة لم تتوصل إلى صهر ودمج تلك الولاءات لتصبح مركزاً للانتماء، حيث كرست السياسات المدينية التشرذم ورسخت الولاء القبلي والجهوي عندما اتبعت سياسة الإقصاء، إن جوهر أزمة المدينة العربية يكمن في التبعية للاقتصاد الغربي، ولهذا فإن "الحركات الاجتماعية الحضرية في المدينة التابعة ليست على درجة من القوة والتنظيم تسمح لها بتغيير العلاقات الاجتماعية"[5]. وهذا ربما ساعد على العودة إلى البنى التقليدية.

إضافة لإعتبار أثر التعبئة الاجتماعية، ربما يعطي عنصر المكان تصورا مغايرا لذلك المعتاد عن علاقة ريف–مدينة، حيث إنه خلال العيش في مدينة غير منتظمة، في أحياء من القصدير الفقيرة، "يتم اكتشاف حاجيات جديدة، العمل، المأجور، المدرسة، الصحة، وسائل الإعلام العصرية. إن الذي حصل لم يكن تغييرا للإقامة، إنه تغيير لنمط الحياة"[6]. وبالتالي برزت أنواع من العمل (كالمهندسين والتقنيين، مثلا)، "تخضع لأنماط تنظيمية جديدة تفترض أشكالا اجتماعية للحياة تختلف عن تلك التقليدية. حيث تغير محيط الفرد نوعيا في أبعاده، باتجاه دمج الفرد ضمن فضاءات اجتماعية اقتصادية ثقافية أوسع وأكثر تنوعا. تؤكد ظهور أنماط جديدة في العلاقات الاجتماعية المتميزة بالمصلحة الواعية أكثر من أشكال التضامن الجماعي التقليدية"[7]. ويلاحظ هشام شرابي "أن الروابط العشائرية هي أقل تماسكا في الطبقات الفقيرة، خاصة بين فقراء المدن من جهة وأوساط الطبقة الوسطى ذات الثقافة الغربية من جهة أخرى"[8]. طبعا

---

[1] انظر إبراهيم، سعدالدين (2002)، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط 3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ص 413

[2] الزعفوري، عمر (2009)، الحركات الاجتماعية الحضرية في المجتمعات التابعة، **عالم الفكر**، 38 (1)، ص 238

[3] المرجع السابق، نفسه، ص 241

[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 245

[5] المرجع السابق نفسه، ص 246، 247

[6] الكنز، علي (2001)، من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 211.

[7] انظر المرجع السابق، ص 212.

[8] شرابي، هشام (1981)، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بنية العائلة في المجتمع العربي: الإشكالية، العجز، التهرب، الوعي والتغيير. الإنسان العربي والتحدي الحضاري المثقف العربي والمستقبل الاجتماعي والتلفزيون**، مرجع سابق، ص 30

مع إصراره على أثر السلطة الأبوية كما قدمت سابقاً.

وفي السياق نفسه، وفي الحديث عن الإسلاموية، كجزء من التنظيم التقليدي الذي يرد في العادة إلى تريف المدينة، يقول هاليبر "إلا أنني أظن أنه يجب النظر في الإسلاموية على أنها ظاهرة ثقافية وليست ظاهرة اقتصادية كما يفعل الماركسيون والليبراليون. لذا يجب تأطير إشكاليتها وإدراجها بالأحرى في الانتقال الحاصل من التقليد إلى المعاصرة بدلا من القول بأنها اقتصادية نجمت عن هجرة الريفيين إلى المدن.."[1]. هو رأي يوسع الادراكات لهذه الظاهرة.

ويؤكد الجابري أن تمدين المجتمع العربي لا يتم إلا من خلال تقليص ظاهرة البداوة في الصحراء والريف والمدينة والتي تشمل كل مظاهر الحياة العمرانية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية والفكرية. كما يؤكد أن هذه الظاهرة حاضرة في المدن، أي في السكن والسلوكات الفردية والجماعية، وفي الحياة السياسية وطريقة ممارستها. وسبب غياب الديمقراطية عندنا هو غياب المجتمع المدني، لأنها من ميزاته[2]. والحل هو من خلال دمقرطة العالم العربي وتحقيق المواطنة وتداول السلطة وتحقيق وحدة تكاملية اقتصاديا وسياسيا وثقافيا والعمل على تمدين المجتمع العربي ككل. وذلك لأن الشروط الذاتية والموضوعية، لبناء مجتمع مدني عربي لا يمكن تحصيلها إلا باتحادها وتعلمها وخلاصها من نموذج الاستهلاك[3]. والجابري وإن اشترك مع غيره من المفكرين والباحثين في توصيف هذه الظاهر، إلا أن رؤيته ومرجعيته الفلسفية التي تتضح في ثنايا هذا البحث ربما تقوم على شروط لا تنسجم مع الأسس الفلسفية للديمقراطية الليبرالية.

**العدالة:**

بمقدورنا القول إنها هي الناحيتين السيكولوجية والاجتماعية: هي "الاعتراف والتقيد بالمتطلبات العرضية للوضع الاجتماعي ولتلك الموصوفة مسبقاً بواسطة الأعراف، مع تطبيق هكذا اعتراف ومحافظة على الآخرين بصورة شخصية، أو بواسطة وسائل مؤسسية عامة معروفة للجميع. وتعرف أخلاقياً بأنها عادة النشاط الطوعي، أو الفضيلة التي تتكون من الاحترام لحقوق الآخرين الأخلاقية... والعدالة، سيكولوجياً، هي وظيفة للمؤسسة الاجتماعية في كل مكان، ومظهرها الأساسي هو أن تطورها وعلاقاتها معترف بها أكثر أو أقل على نحو واف بواسطة الأفراد الذين تهمهم. إنها هذه النسبية السيكولوجية التي دائماً جعلت من الاستعمال السياسي والاجتماعي لفكرة العدالة استعمالاً خاطئاً وكارثياً. وقد ركزت المعايير المجردة والمطلقة للعدالة على – الحق الأخلاقي الذي يرتد فعله على الحقوق الشرعية"[4].

وتختلف "العدالة القانونية والاجتماعية عن الأخلاقية فهذه بشكل أساسي وازع شخصي داخلي. وليست العدالة الأخلاقية مطبقة بواسطة القانون – أكثر مما هي قواعد أو وصايا سلوكية أخلاقية مدمجة اجتماعياً وقانونياً... وعلاقة

---

[1]هاليبر، رون (2001)، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب "الجهود الفلسفية عند محمد أركون"**، مرجع سابق، ص 120

[2] انظر الجابري، محمد عابد (1989)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 124.

[3] انظر المرجع السابق، ص 125.

[4] Baldwin, James Mark (1960), **Dictionary of Philosophy and Psychology**,V1, p 585

العدالة الأخلاقية بالاجتماعية هي نوع من التابعية subordination. العدالة الاجتماعية ربما تكون أخلاقية أو لا تكون بقدر ما أن المؤسسة التي وجدت فيها يكون أو لا يكون للأفراد تصورات للذات والسلوك، تصورات طورت المعايير الأخلاقية المدمجة. إن التتبع الحقيقي لفكرة العدالة وترسيخها في المؤسسات من وجهة نظر علم الاجتماع هو لا شيء أقل من تاريخ القانون في كل جوانبه، وفي علم النفس الاجتماعي لم تكن أقل من تاريخ الميولات الاجتماعية، والأخلاقية، والدينية... **والعدالة في القانون:** تعني التطبيق الصحيح لقواعد القانون لإصدار قرار في قضية متنازع فيها أو عليها (controversy). وتهدف العدالة القانونية إلى تحقيق العدالة الأخلاقية ضمن مساحتها، وتتوقف قوتها بشكل واضح على الحس أو الشعور العام أن هذا هو كذلك"[1].

إن تحصيل العدالة يستلزم القول "إن الديمقراطية تقتضي تسوية سياسية، أو انسجاما يتم بواسطته حل الادعاءات المتصارعة. وهو ما يدعى، بالإنصاف، أو العدالة النسبية... فقط العدالة النسبية، التحصيل النسبي لأي من تصوراتنا الأعلى، هو محتمل ومعقول في أي نظام سياسي... لهذا السبب ربما تأخذنا التسويات الممكن تحصيلها بالديمقراطية قدما باتجاه العدالة على المدى البعيد أكثر من موقف تحصيل الكل أو لا شيء all –or- nothing attitude الذي هو أيضا ميزة الشخص المتعصب أو المؤمن الصحيح. ولهذا السبب أيضا، ربما ستكون العدالة ممكنة أكثر في مجتمع ديمقراطي أكبر حيث يجب أن تكون هناك تصورات متنوعة وعديدة دائما، متناغمة، ومتساوقة، وأكثر من إمكانيتها في مجتمع صغير يكون فيه، وبصورة جوهرية، الكل مخلصين للتصورات الاجتماعية نفسها"[2].

إن من أهم مبادئ العدالة باعتبارها إنصافا والتي تمثل تدعيما للنظرية الديمقراطية الدستورية، ما جاء به جون راولز[3]. حين جعل تلك المبادئ أساسا لتوزيع "المنافع الأساسية، مثل الحقوق، والسلطات، والفرص، والدخل، والثروة، ومخولات احترام الذات، وهي: **المبدأ الأول:** لكل شخص، أن يحصل على حق مساو في أكثر أشكال الحرية شمولا وأوسعها مدى، تتلاءم مع حرية مماثلة للآخرين. **المبدأ الثاني:** يتم تسوية التفاوتات الاجتماعية، والاقتصادية بحيث تكون أ) أعظم نفعا لأقل المستفيدين، ب) يترتب عليها مراكز ومناصب متاحة أمام الجميع تحت شروط المساواة العادلة في الفرص"[4].

ومن بين ما يتضمنه مبدأ الحرية المتساوية لكل شخص، أن يحصل الفرد على حريات وحقوق سياسية أساسية مثل التصويت، وإشغال المنصب العام، وحرية التعبير، والاعتقاد، والاجتماع. والملكية الخاصة، وطلب حماية القانون. أما المبدأ الثاني: خاصة القسم الثاني منه، فيتضمن أن يحصل الجميع على فرصة متساوية للتنافس على المناصب العامة، ومن أهم المبادئ المتجسدة في مبادئ العدالة "**أولاً:** أن البناء الأساسي للمؤسسات السياسية في المجتمع يجب أن يقوم على حماية الحقوق الأساسية نفسها لجميع الأفراد. وفي سبيل هذا تكون الأولوية لمبدأ الحرية المتساوية. وهذا يعني

---

(1) Ibid, 586.v.1

(2) Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 229-230

(3) انظر ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 451

(4) المرجع السابق نفسه، ص 453

أنه بغرض تأمين مزيد من الفرص الاقتصادية، والاجتماعية للأفراد ليس من المقبول أن تُنكر على الآخرين حرياتهم الأساسية فأيا كانت الخطط المستخدمة في توزيع الثروات بشكل أكثر إنصافاً لا بد على أية حال ألا ينتقص أي حق من حقوق المرء... الالتزام الثاني: يتمثل فيما يقره راولز بأنه شعور عميق بعدم الإنصاف" نتيجة لفروق في المكانة والثروة، وما يسببه من حرمان مما يسمى المنفعة الأساسية المتمثلة باحترام الذات. "ومنعا لفقدان الاحترام، وعدم الاستقرار الاجتماعي اللذين يتسبب عنهما هذا الوضع. من الضروري، ووفقا لمبدأ الفروق أن تُحول الطبقات الأفضل حالاً بعضاً من مكاسبها إلى الطبقات الأقل حظاً، وكل هذا على أمل أن نضمن لهذه الطبقات ليس مجرد الحد الأدنى الأساسي، أو ما ندعوه اليوم بـ"شبكة الأمان" (safety net) فحسب، بل لنضمن لهم فرصة متكافئة في تحقيق النجاح في مجالات مختلفة"[1].

وفي ما يقدمه راولز إجابة على ما يشير إليه برهان غليون بالخلط بين الديمقراطية والعدالة، إذ ينفي غليون أن يتضمن النظام الديمقراطي نظام توزيع عادل للثروة، لأنه لا يشمل طرقاً وآليات واضحة تساعد على تحويل المساواة القانونية والأخلاقية إلى مساواة اجتماعية. مصوراً الديمقراطية باعتبارها نظام عدالة سياسية شكلي لا يحقق عدالة اقتصادية فعلية. حيث ضمان العدالة مرتبط بالسياسيات الاجتماعية المتمثلة في "التضامن الاجتماعي والإجماع"[2] وتوزيع عادل للسلطة السياسية هو وسيلة الطبقة المحرومة "لأنه يمكنها على الأقل من التأثير في التوزيع الاقتصادي للثروة عبر إعادة توزيع السلطة بصورة أفضل" المرتبط بوعي سياسي اجتماعي لدى الأفراد[3]. ويشير إلى أن ما عرضه هو جوهر الديمقراطية الاجتماعية في اليسار الديمقراطي. والشرط المسبق للتحرر القومي هو "التحرر الاجتماعي للأغلبية وأساس وحدة الأمة العدل وشرطه الحرية التي تتضمن عدم تسلط فئة محدودة على أغلبية الشعب"[4]. فالحرية هي الشرط المسبق للعدالة عند غليون. وهو باعتباره التضامن والإجماع أساس تحقق العدالة، لا يعترف بالتسوية كقاعدة لتطبيق العدالة في الديمقراطية.

ويؤكد كذلك أن الديمقراطية الليبرالية لا تحقق العدالة الاجتماعية، بسبب عدم حساسيتها لهذه القضية، فمن الممكن وجود ديمقراطية تشجع "التمايز والتراكم الخاص للثروة، وهو منطق الليبرالية العميق. وفي هذا الحال ليس من المستحيل أن تتحول الديمقراطية إلى وسيلة لتعميق الفوارق بين الطبقات وزيادة حجم الفئات المهمشة في المجتمع"[5]. "فليست الديمقراطية تصورا فحسب، ولكنها حركة حية متحولة"[6]. إذ يبرر بهذا عدم اعتبار العدالة بصورتها الليبرالية شرطا مسبقا للتحول الديمقراطي. مع أن الديمقراطية تتوافر على مجموعة ضمانات وضوابط تمنع عدم عدالة التوزيع

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 454، 455

[2] غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 81، 82.

[3] انظر المرجع السابق، ص 83.

[4] غليون، برهان (2006)، **بيان من أجل الديمقراطية**، ط5، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 136، 137.

[5] غليون، برهان (2000)، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، مقدمة نظرية، مرجع سابق، ص 241

[6] المرجع السابق نفسه، ص 244

بصورة معقولة.

ويشير إلى أن تبيئة الديمقراطية وبناء الدولة القانونية لا يمكن إلا من خلال "تحقيق الحد الأدنى من العدالة الاجتماعية وتغيير ميزان القوى الاجتماعي والسياسي"[(1)]. أي بإلغاء الطبقية وتحقيق النموذج المساواتي.

وإذا كان غليون كغيره من اليساريين الذين يرفضون اعتبار السوق مكونا أساسيا من مكونات المجتمع المدني والتحول الديمقراطي، لأنه في نظرهم، يخلق علاقة عدائية وتنافسية بين الأفراد، حيث يبقى كل فرد مهتما بمراكمة الثروة بشتى الطرق، وبالتالي تغيب العدالة، نجد أنه في مجتمع جيد التنظيم "حيث يتقاسم الجميع مفهوم العدالة... يدرك الناس حاجة بعضهم إلى بعض كشركاء، يدرك كل منهم أن نجاح واستمتاع الآخرين يعد ضروريا ومكملا لنفعهم الخاص"[(2)]. كما ينظم الأفراد في هذا المجتمع العادل حياتهم بما فيها الجوانب السياسية على نحو يتفق مع العدالة[(3)].

إن المجتمع المنظم جيدا هو ذلك المجتمع المنظم بفعالية بواسطة مفهوم عام للعدالة والذي يقبل ويعرف كل الأفراد مبادئ العدالة نفسها، كما ينسحب هذا الإعتراف والقبول على المؤسسات الاجتماعية الأساسية عموما كي تفي بهذه المبادئ[(4)]. "إن العدالة قبلية أو سابقة للفعالية وتتطلب بعض التغييرات التي لا تكون فعالة بهذا المعنى. فالاتساق consistency يحصل فقط في المعنى أن خطة عادلة هي أيضا فعالة"[(5)].

ويكون المجتمع عادلا عندما نعتبر أن "كل فرد عليه واجب طبيعي أن يفعل الجزء المتعلق به في المشروع أو الخطة الموجودة... على الرغم من أن مبادئ الواجب الطبيعي مشتقة من وجهة نظر عقدية، إلاّ إنها لا تفترض مسبقا الإجماع. لكن المبادئ المعتنقة من قبل الأفراد على أنها عادلة، تكون مبادئ للمؤسسات، وهي تلك التي ستكون مقرا بها في الموقف العام"[(6)]. "وعلى الأغلب يكون الواجب الطبيعي للعدالة هو الأكثر أصالة، لأنه يلزم المواطنين بعامة ولا يتطلب أفعالا طوعية من أجل تطبيقه. في حين يلزم مبدأ الإنصاف فقط أولئك الذين يتولون المنصب العام"[(7)]. وربما تكون نتائج العدالة موصوفة باعتبارها "الشروط الطبيعية التي يكون في ظلها التعاون البشري ممكنا وضروريا"[(8)] وتكون العدالة فضيلة الممارسات حيث توجد مصالح تنافسية، ليؤكد كل فرد حقوقه على الآخر. "لكن المجتمع الإنساني متشخص بواسطة نتائج العدالة"[(9)]. إن فعالية التعاون الاجتماعي تأتي من الاعتراف الشعبي بمبدأ العدالة[(10)]. الذي يعطي

---

[(1)] غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 566

[(2)] بيلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 457

[(3)] انظر المرجع السابق نفسه، ص 474

[(4)] Rawls, John (1971), **A Theory of Justice**, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University, p 5

[(5)] Ibid p, 80

[(6)] Ibid, p 115

[(7)] Ibid, p 116

[(8)] Ibid, p 126

[(9)] Ibid, p 129

[(10)] Ibid, p 130

دعما عظيما للمنفعة الأساسية المتمظهرة في احترام الأفراد ذواتهم[1]. وهكذا فإن مفهوم العدالة المرغوب فيه هو الذي يجب أن يعبر عن احترام الأفراد الواحد للآخر. وبهذا يضمنون معنى قيمتهم الذاتية. "لذلك، عندما يتبع المجتمع ذلك المبدأ، يكون خير كل فرد فيه متضمناً في (خطة النفع المتبادل) وهذا التوكيد العام في مؤسسات institutions تدعم مساعي كل فرد وتعزز الفرد ذاته"[2].

يرى برهان غليون أنه يجوز أن نستعمل عبارة الديمقراطية الاجتماعية بدلا من الاشتراكية بحيث يتم تجاوز المفهوم الليبرالي، الذي يعطي الأولوية للحريات الفردية وضمانها، إلى "الحريات الاجتماعية والعدالة الاقتصادية والمساواة في تأمين فرص الارتقاء والتقدم لجميع الأفراد بالتساوي... ومن هنا نلح على مفهوم العدالة الاجتماعية أو الإنصاف. فالإنصاف يعني ضرورة التضامن داخل المجتمع بين جميع الأفراد والفئات والطبقات، بحيث يتاح لكل إنسان أن يعيش في شروط إنسانية"[3]. والدولة القانونية هي وسيلة تحقيق عدالة مرنة وفاعلة ومتناغمة مع "حاجات الفرد إلى الحرية والمسؤولية والمبادرة الذاتية"[4]. يبدو مبدأ الإنصاف كما ورد عند غليون لا يحقق العدالة، وكان راولز (اعتبره تطبيقاً متعلقاً فقط بالمنصب العام)، كما أنه، ومن تعريف العدالة لصطلاحا، يقع تحت بند العدالة الأخلاقية غير المكفولة، التي ربما تكون مدمجة أوغير مدمجة بالقانون وغير الممأسسة. إذ الواجب الطبيعي أكثر تحقيقا للعدالة لأنه لا يحتاج لأفعال طوعية حتى يلتزم بتطبيق العدالة. أما الإنصاف والتضامن والدولة القانونية والمسؤولية فإنها من عناصر تحقيق العدالة عند هابرماس.

يؤكد الجابري أنه على الرغم من الحديث عن الاجتهادات المتعلقة بكلية "الظاهرة الاجتماعية ولدور كل من القرابة والدين في التحرك الاجتماعي والسياسي لا يعني قط إلغاء العامل الاقتصادي ولا التقليل من دوره"[5]. مشيرا إلى أن الماركسيين يرون أن "العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف، ليس فقط لما يحدث من حركة وتطور، بل أيضا للدور الذي تقوم به العوامل الأخرى في مجال الحركة والتطور". أما غير الماركسيين من الباحثين الغربيين الليبراليين فهم يعتبرون القول إن "العامل الاقتصادي هو المحدد في نهاية المطاف للتغييرات التي تتسبب فيها العوامل غير الاقتصادية قولا ينتمي إلى الإيديولجيا وليس إلى العلم، باعتبار أن ما ينتمي إلى العلم، حسب وجهة نظرهم، هو ما تعطيه التجربة وليس ما تقرره النظرية. وواضح أن هذه وجهة نظر تنتمي هي الأخرى لا إلى العلم كعلم بل إلى مذهب معين في فهم العلم وتصور قضاياه وحدوده: المذهب الوضعي، وهو بدوره مذهب ينتمي إلى الأيديولوجيا وليس إلى العلم"[6].

إن هذا الطرح يستدعي البحث عن حقيقة موقف الجابري من العامل الاقتصادي وعلاقته بالعدالة. فهو يرد

---

[1] Ibid, p 178

[2] Ibid , p 179

[3] غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 19

[4] المرجع السابق نفسه، ص 43

[5] الجابري، محمد عابد (2007)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مرجع سابق، ص 43

[6] المرجع السابق، ص 44

محرك العلاقات في القبيلة والعقيدة إلى الغنيمة، ويبين أن العدالة الاجتماعية لا تتحقق إلا بواسطة مفعول العامل الاقتصادي حيث كان معنى العدل "إنزال الناس منازلهم". التي كانت محكومة بالمحددات الثلاثة المذكورة "وبما أن الأمر يتعلق بتوزيع "الغنيمة" فإن "منازل الناس" ستتحدد بالمحددين الآخرين: "القبيلة" و"العقيدة"، وبالتالي فتوزيع "الغنيمة" سيتم على أساس اعتبارهما معا. ذلك ما فعله عمر بن الخطاب: لقد فاضل بين الناس في "العطاء" على أساس القرابة من الرسول (القبيلة) وعلى أساس السابقة في الإسلام (العقيدة)"[(1)]. إن الأمر الذي "لا جدال فيه هو أن "الغنيمة" هي التي كانت الأصل في تنظيم "القبيلة" وإعادة بنائها.."[(2)] حيث في الحالة التي لا تتحقق فيها التسوية، كما في عهد عثمان، يمكن أن ندرك "كيف أن ربط (الغنيمة) بـ(القبيلة) كان يفرض نفسه. والربط بين الاثنين معناه تعبئة المخيال القبلي للثورة. وهذا ما حدث فعلا"[(3)]. مبينا أن عليا وإن انتصر على "(الأغنياء) الذين مولوا الجمل وشجعوها". ولكنه لم يستطع تعبئة الفقراء للانتصار على الأمويين بسبب أنه "أراد أن يبطل مفعول (القبيلة) و(الغنيمة) مرة واحدة ويجعل الأمر كله لـ(العقيدة). وكان في ذلك نوع من الممارسة اللاسياسية في السياسة"[(4)]. من هذا العرض والفهم يتبين أن الجابري، وعلى الرغم من نقده للماركسيين، نجده يحذو حذوهم ويرد كل التأثير في العلاقات الاجتماعية للعامل الاقتصادي/الغنيمة. ويجعل الأسبقية للمساواة على العدالة، ليكون في التوزيع العادل تحقيق العدالة.

ويعتقد سيد قطب أن العدالة الإجتماعية في المجتمع يجب أن تنشأ من تشريع إلهي وما يقضي به ا وأن يقبل الفرد "عن رضى وعن طواعية ما يقضي به ا من عدالة التوزيع، ومن تكافل الجميع"[(5)]. ويرى أن العدالة في الحكم الإسلامي مستمدة من كون القانون نفسه عادلاً كونه لم يصنع من قبل فرد ولا طائفة وما يكفل التنفيذ هو وضوح القانون، وضمير القاضي، ورقابة الجماعة[(6)]. وتحقيق العدالة الإجتماعية يكون من خلال تضمن نظام الحكم توزيعا عادلا للثروة العامة "وضوابطه وقيوده في محيط الجماعة"[(7)]. حيث ومن خلال هذه الآلية تستطيع الدولة أن تقيد وتخصص مبدأ الملكية الشخصية، مع اعتراف النظام الإسلامي به كمبدأ في تحقيق العدالة الإجتماعية، إلا أن الدولة يمكنها "إعادة توزيع الثروة العامة حسب المقتضيات والأحوال"[(8)]. كما تتحقق العدالة من خلال مبدأ المصالح المرسلة (المصالح العامة) الذي يسمح ويوجب عليها أن ترعى المصالح العامة التي لم يرد فيها نص خاص، من خلال الضريبة وانتزاع "أنصبة من الملكية الفردية –بقدر الضرورة وبحسبها بدون إهدار للقاعدة الأساسية في النظام الإسلامي– لتنفق

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 174

(2) المرجع السابق نفسه، ص 175

(3) المرجع السابق نفسه، ص 186

(4) المرجع السابق نفسه، ص 195

(5) قطب، سيد (1983)، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص 30

(6) انظر قطب، سيد (1983)، **السلام العالمي والإسلام**، ط7، بيروت، القاهرة: دار الشروق، ص 126

(7) المرجع السابق نفسه، ص 143

(8) المرجع السابق نفسه، ص 145

في المصالح العامة للجماعة"[1]. ولا يمانع من الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى في تنفيذ أصول الإسلام الثابتة، يقول "إن الإسلام مثلا يجعل العدل المطلق، بكل معانيه في جميع مجالاته، أصلا من أصول الحياة في المجتمع الإسلامي، العدل في تسوية البشر جميعا من ناحية النشأة، والجنس **والحقوق والواجبات،** والعدل في إقامة فرص الحياة والنمو والعلم والعمل والتفوق لجميع من يضمهم الوطن الإسلامي، دون حاجز من جنس أو لون أو طبقة أو نسب أو نفوذ مالي أو كائنا ما كان من الحواجز، والعدل في الحكم والتقاضي دون تأثير من مودة أو شنآن... هذا من ناحية المبدأ في ذاته، فأما وسائل تحقيقه فهي غير محدودة في الشريعة... وما تزال هذه الوسائل قابلة للتجدد حسب ظروف كل بيئة، وحسب التجارب البشرية النافعة في هذا المجال... "ويرى أن عدالة التقاضي على سبيل المثال تتحقق من خلال فصل السلطات[2]. يمكن القول إن سيد قطب على الرغم من اشتراطه القانون الإلهي كأساس للعدالة الاجتماعية، فهو لا يعارض وسائل تحقيق العدالة في الديمقراطية التمثيلية وإن أنكر ذلك، فالمساواة في الحقوق والواجبات هي أساس تحقيق العدالة مهما كانت الحواجز حتى الدين، وإن قفز عنه ولم يسميه، حيث يمكن فهم ذلك من قوله: (أو كائن ما كان من الحواجز). كما يمكن أن نجد بعض تلك الملامح في قوله العدل في المساواة في الحقوق والواجبات، وهو وإن رفض الأخذ من الفلسفة الغربية بحجة الارتباط بين القالب والمضمون، إلا أنه يأخذ بالقالب وإن اعتبره وسيلة. وبهذا، فهو وإن أنكر المفهوم النسبي للعدالة إلا أنه يأخذ بما تقدمه تجارب البشرية النافعة، أي النسبية بالتالي. كما أنه يستعمل لغة الحقوق الطبيعية.

"والعدالة في نظر الإسلام مساواة إنسانية ينظر فيها إلى تعادل جميع القيم، بما فيها القيمة الاقتصادية البحتة. وهي على وجه الدقة تكافؤ في الفرص. وترك المواهب بعد ذلك تعمل في الحدود التي لا تتعارض مع الأهداف العليا للحياة. ولأن القيم في نظر الإسلام كثيرة متمازجة كانت العدالة في مجموعها أيسر، لذلك لم يضطر إلى تجسيم المساواة الاقتصادية بمعناها الحرفي الضيق، الذي يصطدم بالفطرة ويتعارض مع طبيعة المواهب المتفاوتة... وإن استعدادات الأفراد الطبيعية ليست متساوية... ولا سبيل إلى تسوية جميع الاستعدادات والمواهب ما دامت الآلة لم تستطع بعد صنع الأحياء لتصبهم في قالب واحد"[3]. إن تحقيق العدالة القائمة على مبدأ تكافؤ الفرص (وهو من واجبات المواطنية) يستبطن توافر مؤسسات عادلة. ويرفض المساواة الاشتراكية. ومبدأ تكافؤ الفرص ومبدأ العدل مقرران بين الجميع، ومعيار التفاضل قائم على الجهد والعمل، وليست هناك مساواة حرفية في المال في الإسلام "لأن تحصيل المال تابع لاستعدادات ليست متساوية، فالعدل المطلق يقتضي أن تتفاوت الأرزاق. وأن يفضل بعض الناس بعضا فيها، مع تحقق العدالة الإنسانية: بإقامة الفرص المتساوية للجميع... وبإدخال القيم الأصيلة الأخرى في الحساب، وبتحرير الوجدان البشري تحريرا كاملا

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 146

[2] انظر قطب، سيد (1982)، **نحو مجتمع إسلامي**، ط5، بيروت والقاهرة: دار الشروق، ص 140

[3] قطب، سيد (1978)، **العدالة الإجتماعية في الإسلام**، ط 10، بيروت: دار الشروق، ص 28

من ضغط القيم الاقتصادية البحتة..."[1]. ويشير قطب إلى أن أبا بكر ساوى في توزيع المال بين السابقين والمتأخرين في الإسلام، أما عمر بن الخطاب فرفض أن يساوي بين من قاتل رسول ا (ص) ومن قاتل معه[2].

كما يعتقد أن العدالة الإجتماعية تقوم على أسس أهمها التحرر الوجداني المطلق، إذ المحافظة على التشريع حالة وجوده لا تتم إلا بوجود "عقيدة تؤيده من الداخل وإمكانيات عملية تؤيده من الخارج"[3]. أي مؤسسة وهذا يجري على عكس الشيوعية التي ترى "أن التحرر الاقتصادي وحده كفيل بالتحرر الوجداني..." وحين "تستند **المساواة** إلى تحرر وجداني عميق، كما تستند إلى التشريع والتنفيذ، فإن الشعور بها يكون أقوى عند القوي وعند الضعيف.."[4] ويرى سيد قطب أن الشعور العام عليه مسؤولية "المطالبة بالعدالة الاجتماعية"[5]. فهل يقصد الرأي العام؟ وإذا كان يعني ذلك، فإن من ضمانات تحقق العدالة عنده المحاسبية والمراقبة الجماعية والرأي، وإن لم يرغب بتسميتها مباشرة. حيث يندرج تحت هذا المفهوم المجتمع المدني والأحزاب السياسية والصحافة وغيره من أدوات المحاسبية والحكم.

ومن وسائل تحقق العدالة عند سيد قطب التراحم الإنساني والإيثار[6] والبر باعتباره عاطفة إنسانية لا قرابية[7]. بالإضافة للجود والكرم باعتباره "هدفا اجتماعيا، لإيجاد التوازن" ويكون ذلك البذل "بالإقناع الوجداني"[8]. وهي وسائل أخلاقية وعدم تذوتها في المجتمع ودمجها في القانون يعني غياب وسائل تحققها وضمانها. كما أن قطب لا يعتبر التشريع ضمانة كافية وأخيرة لتطبيق العدالة والمحافظة عليها، ولذلك يرى أن عامل تقوى ا باعتباره بعداً أخلاقياً هو الضمانة الأخيرة، إلى جانب التشريع[9]. ولذلك يمكن القول إن المؤسسة بعمومها ليست العامل الحاسم في تحقيق العدالة عنده. مع تأكيده أن العدالة ليست سوى تحقيق لمبدأ تكافؤ الفرص وهو مبدأ علماني بامتياز.

ولتحقيق العدالة الاجتماعية يرى المودودي أنه "تستعمل القوة السياسية تارة ويستفاد من منابر الدعوة والتبليغ العام تارة أخرى، ويستخدم لذلك وسائل التربية والتعليم طورا ويستعمل لذلك الرأي العام والنفوذ الاجتماعي طورا آخر كما تقتضيه الظروف والأحوال"[10]. ويجمع المودودي هنا بين العامل المؤسسي الدولة، والعامل الديني، وعوامل قد تشتق من أصول ليست دعوية، أي التربية والتعليم، كما يذكر صراحة الرأي العام والنفوذ الاجتماعي كوسائل لتحقيق العدالة وضمانتها، وهو يترك الباب مفتوحا للأخذ بوسائل تحقيقها حسب تجدد الحال.

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 29
(2) المرجع السابق نفسه، ص 70
(3) المرجع السابق نفسه، ص 32
(4) المرجع السابق نفسه، ص 33
(5) المرجع السابق نفسه، ص 40
(6) انظر المرجع السابق نفسه، ص 67
(7) انظر المرجع السابق نفسه، ص 72
(8) المرجع السابق نفسه، ص 74
(9) انظر المرجع السابق نفسه، ص 86
(10) المودودي، أبو الأعلى (1950)، **نظرية الإسلام السياسية، معرب عن الأردية**، ط1، لاهور: دار العروبة للدعوة الإسلامية، ص 37

**مفهوم الحرية:**

ينطوي مفهوم الحرية بداهة على معنى سلبي، وهو "غياب المحدد الخارجي، وهي في المعني الإيجابي القوة المترسخة في الشيء المدعو حرا لاتباع قوانين طبيعته الخاصة. وفيما وراء هذا التفسير العام، ربما يكون من المستحيل أن نعطي تعبيرا عن المعنى المراد المحدد الذي سوف يشمل الاستعمال للمصطلح في كل علاقاته... وللحرية في التفكير السياسي والسياسي الأخلاقي in political and ethico – political reasoning معان مختلفة، ربما تكون متميزة:

أ. يقال الأمة حرة عندما لا تكون تحت حكم أمة أخرى، أو عندما لا تكون خاضعة لمستبد يعتبر نفسه فوق القانون. ب. وتكون مميزة كإشارة لعلاقات المواطنين بالدولة. الحرية: 1. أحيانا تطبق حقوق سياسية كاملة: الفرد الحر هو ذاك الفرد الذي يتمتع بحق دستوري وبخاصة حق الانتخاب، هذا التعبير الحر هو الحرية السياسية (أو المدنية). 2. الحرية، أحيانا تستعمل لما يعني الحرية الفردية. حيث فسر هذا عموما باعتباره يدل ضمنا على غياب الحد الممكن أو المناسب للتدخل بالفرد بواسطة الحكومة. وهذا المعنى متصل بالتصور السياسي للفردية. إن حرية أي فرد يجب أن تكون مقيدة بواسطة الحكومة فقط بقدر اعتبارها ضرورية لمنع تدخله بحرية الآخرين. وترى وجهة نظر أخرى أنه يجب ألا تكون الحرية سلبية فقط (حرية من التدخل)، لكن ايجابية، ولهذا متضمنة نظاما اجتماعيا الذي يزود الأفراد بفرصة ليصقلوا ويمارسوا قدراتهم cultivating and exercising"[1].

ويجب كبح الحرية في الممارسة حتى، على الأقل، لا تقيد حرية الآخرين. وعلينا أن نصر على أولية وسيادة **الحرية السلبية** باعتبارها المكان الذي تبدأ منه الحرية. إن الحقوق ليست فقط شرطا ضروريا للحرية، لكنها الشرط الأول والأكثر أساسية، "الحرية تعتمد على أكثر من الحقوق، لكن بدون حقوق لا يوجد هناك حرية. الحرية تُعنى بقدرة الفرد على تنمية وترقية اهتماماته دون أن يعني ذلك عدم حماية المصالح... إن الحرية تبدأ من الحقوق. وقد كان أرسطو مخطئاً عندما رفض تعريف الحرية على أنها أن يفعل الفرد ما يشاء. كان يجب عليه أن يقول غير كاف.. إضافة إلى اعتماد الحرية، في القمة على الحقوق، فهي تعتمد كذلك على المصادر، في اقتصاد السوق، مثلا، كل فرد عادة له الحق في المشاركة في السوق مهما كانت السلع، لكنك تستطيع فقط أن تطلب السلع وأن تكون مستهلكا حرا إذا كان لديك مال لتشتري. الحقوق تكشف أو تفتح لك الاختيار، لكن ليس على حسابها تمنحك الاختيار. لقد تم رفض أن تكون الحقوق المقياس الخاص للحرية، لكن النظرية الراولزية متساوقة مع أولية الحقوق، ولا تأخذ المصادر بديلاً للحقوق فبالإضافة للحقوق، وطالما أنها معطاة، فإنني في حالة ملكت المال في جيبي، يبقى أنني لا أملك الخيار إذا حدث أنه لا يوجد شيء لأختار منه"[2].

إن حرية الاختيار تأتي للأشخاص ليس فقط من خلال الحقوق والمصادر التي يمتلكونها بأنفسهم لكن أيضا من كيف تكون الخيارات الاقتصادية والاجتماعية ممتدة / منتشرة في العالم الذي حولهم. ولا يعني توافر الحقوق والمصادر

---

(1) Baldwin, James Mark (1960), **Dictionary of Philosophy and Psychology**,V1, p 395

(2) Ringen, Stein (2005), Liberty, Freedom and Real Freedom, **Society**, March/April, p 37

أن الناس أصبحوا أحرارا ما لم تكن الفضاءات مفتوحة لهم ويتوافر فيها الخيار ذو العلاقة. تعتمد الحرية مثلاً على أن يكون هناك مدارس، أعمال، محلات مع بضائع. إذا لم توجد كتب، صحف، سينمات ومسارح الخبرة الثقافية لا تكون متوافرة. وبغياب أحزاب متنافسة وجمعيات، لا تكون المشاركة السياسية تعبيرا عن الحرية. ويجب أن تكون تلك الميادين مفتوحة للجميع. مثلا لا يملك المسلم في بلد أوروبي بروتستانتي الحرية والاختيار إذا توافر لأطفاله مدارس بروتستانتية فقط، مع ميله لاختيار تعليم إسلامي لهم. على أي حال، جوهر منح القدرات هو أن الحرية تكمن في ترابط الحقوق والمصادر والخيارات. المصادر موضوعة مع الفرد، الخيارات في بيئته، والحقوق تغرس (infuse) مصادره مع القوة لصنع مطالب على تلك الخيارات. قوة الاختيار من ثم تأتي من مزيج من المصادر لدى الأفراد وخيارات في الميادين. الشخص الذي يملك الحقوق والمصادر فإنه ليستعمل تلك الحقوق، لابد أن توفر له بيئته الاجتماعية خيارات ذات علاقة ليختار منها، فهو من ثم لديه قوة حقيقية من الاختيار الحقيقي، "الحياة الحرة تكون ممكنة فقط مع الوصول إلى الميادين التي تولد خيارات ذات صلة بالاختيار"[(1)].

لذلك تصبح الانترنت ومصادر التكنولوجيا الأخرى مما يدعى التكنولوجيا التحررية liberation technology (وهي أي نموذجٍ من تكنولوجيا المعلومات والاتصال ICT الكمبيوتر، والانترنت، والجهاز الخلوي، والتطبيقات الإبداعية التي لا تحصى لها، بما فيها الصحافة الاجتماعية الجديدة مثل الفيسبوك والتويتر) ضرورية لتمكين الأفراد من التعبير عن أرائهم، وتعميق، وتوسعة أفق المشاركة والفضاء السياسي[(2)]. فهي تعمل على توسعة الحرية السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية. يطلب المواطنون الأشياء التي يحتاجونها، وعندما يملكون المصادر، فإنهم يستطيعون أن يضعوا القوة خلف ذلك الطلب من خلال حجب قوة الصوت عن السياسيين الذين يريدون الأصوات مقابل أن يوفروا سياسات أو ينشئوا الأحزاب التي توفر للناخبين ما يريدونه. إذن يحتاج السياسيون المصادر (الأصوات) التي يقدمها المواطنون، وبالتالي يمكن للسياسيين إن حصلوا على تلك المصادر أن يملكوا اليد العليا، وبخاصة، أن لديهم رغبة في العادة ليزيفوا الميادين التي ينشطون فيها. أما المواطنون فهم يسيطرون في ميادين حقيقية ويحتاجون لمن يمنع التزييف، أي لحماية حكوماتهم. وبناء على ذلك "نستطيع أن نستنتج أن دولة الرفاه العاملة بشكل جيد هي مقوم ضروري في الحرية السياسية. الجدالات لصالح دولة الرفاه هي ليست فقط بلغة الرفاه أو المساواة لكنها أيضا للحرية... الحرية تعتمد على الأشياء لتختار مع ومن بالإضافة لحق الاختيار"[(3)]. إن لتنوع المهارة في استعمال المصادر السياسية والمدى الذي تُستعمل فيه تلك المصادر (مثلا فردان لديهما ثروة أحدهما يستعملها لتنمية تجارته والآخر يستعملها في السياسة)[(4)] دوراً في تحقيق الحرية.

يرى فلوربايبيه أننا في حديثنا عن الحرية وصيغها لا نستطيع أن نهرب من حقيقة أن الفرد بدون ملكية، تكون

---

(1) Ibid, p 38

(2) Diamond, Larry (2003), Liberation Technology, **Journal of Democracy** 21(3), p 70.

(3) Ringen, Stein (2005), Liberty, Freedom and Real Freedom, p 39

(4) Dahl, Robert A., (1970), **Modern Political Analysis**, p 39

حريته قليلة وقبوله ببعض العقود تفرضه ضرورات وليس صدوراً عن إرادة فعلية. ففي سياق اقتصاد السوق، لا تؤدي الصفقات الطوعية بين أفراد ليس لديهم ثروات متساوية إلا إلى "نتائج تتسم بصفة غير سارة بصورة كلية"[(1)]. "إن الصفقات الطوعية ليست سليمة إلا بين متساوين. إن الرأسمالية مبنية على خرق هذا المبدأ بمستوى كبير وعلى الاستغلال المهني لقبول الأقل غنى"[(2)]. إن هذا الموقف يشبه القول بأن روسو قد أدخل "عنصر المساواة إلى المجتمع المدني، وبذلك جعل العدالة الاجتماعية شرط الحرية وشرط أن تنسجم الإرادة الخاصة مع الإرادة العامة"[(3)].

لقد أصبح مطلوبا من المؤسسات أن تنتج الحرية. فالحرية كما حددها جون راولز بناء محدد للمؤسسات، نظام محدد من القواعد العامة يحدد الحقوق والواجبات، ويكون "للأشخاص الحرية أن يفعلوا شيئا ما عندما يكونون متحررين من تقييدات محددة، وعندما يكون فعلها أو عدم فعلها محمياً من التدخل بواسطة الأشخاص الآخرين. إذن على سبيل المثال، نحن نهتم بحرية الوعي كما حددت بالقانون، من ثم فإن الأفراد يملكون هذه الحرية عندما يكونون أحرارا ليتابعوا مصالحهم أو اهتماماتهم الدينية والفلسفية والأخلاقية بدون تقييدات قانونية تتطلب منهم الانخراط أو عدم الانخراط في أي نموذج خاص ديني أو أي ممارسة أخرى، وعندما يملك الأفراد الآخرون واجبا قانونيا ألا يتدخلوا... من الواضح أنه عندما تترك الحريات غير مقيدة فإنها تصطدم الواحدة بالأخرى. ولذلك فإن توافر قواعد معينة للنظام، ضرورية لنقاش مربح وذكي، وبدون قبول للإجراءات القابلة للتعقل والاستعلام أو التحقق والمناقشة، ستفقد حرية الحديث قيمتها.إنه أساسي في هذه الحالة أن نميز بين قواعد النظام والقواعد المحددة لمحتوى الخطاب. بينما تحد قواعد النظام من حريتنا، فإننا لا نستطيع أن نتحدث عندما نرجو ذلك، لكنها مطلوبة لتحصل فوائد هذه الحرية. هكذا، يجب أن يقرر التشريعيون كيف أن الحريات المتنوعة ستكون محددة لكي يمنحوا النظام الإجمالي الأفضل للحرية المتساوية. يجب عليهم أن يوازنوا حرية مقابل أخرى"[(4)]. والافتراض الأكثر واقعية أنه على أفضل الأحوال، "كل حرية يمكن أن تكون مقيسة على معيارها الخاص، ومن ثم يمكن أن تكون الحريات المتنوعة متوسعة أو ضيقة بناء على كيفية تأثير أحدها بالأخرى... وهكذا تكون الحرية وقيمتها (worth) مميزين على النحو التالي: الحرية ممثلة بواسطة النظام الكامل لحريات المواطنية المتساوية، بينما قيمة الحرية للأشخاص والمجموعات نسبية بما يتناسب وقدراتهم ليطوروا غاياتهم ضمن الإطار الذي يحدده النظام. الحرية باعتبارها التحرر المتساوي هي الشيء نفسه للجميع... لكن قيمة الحرية ليست الشيء نفسه لكل فرد. بعض الأفراد لديهم ثروة وسلطة أعظم، وبناء عليه أدوات أعظم لينجزوا أهدافهم. القيمة الأقل للحرية هي، على أية حال، معوضة لما كانت قدرة أعضاء المجتمع الأقل غنى لينجزوا أهدافهم بحد أدنى وهم لا يقبلون

---

(1) فلورباييه، مارك (2007)، **الرأسمالية أم الديمقراطية؟ خيار القرن الواحد والعشرين**، ترجمة: عاطف المولي، ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف، ص 85

(2) المرجع السابق نفسه،ص 89

(3) بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني، دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، مرجع سابق، ص 121

(4) Rawls, John (1971), **A Theory of Justice**, p 202, 203

التفاوتات الموجودة متى تم الوفاء بمتطلبات مبدأ الاختلاف"[1]. لكن "التعويض لقيمة الحرية الأقل لا يكون مختلطا (confused) مع جعل الحرية غير المتساوية جيدة. إن الأخذ بالمبدأين معا، يشكل البناء الأساسي الذي يجب أن يكون منظما ليعظم القيمة للأقل حظا في الخطة الكاملة للحرية المتساوية المتشاركة بواسطة الجميع. هذا يحدد غاية العدالة الاجتماعية"[2]. ويخفف وربما يجيب على طروحات فلوربابيه. ويوسع آفاق التأصيل للحرية في الفكر العربي المعاصر.

وفي موضوع العدالة والتسامح مع اللامتسامح والحرية له[3]، فيجب على المواطنين العادلين أن يكافحوا ليحافظوا على الدستور مع كل حرياته المتساوية طالما الحرية نفسها وحريتهم الخاصة ليست في خطر. فعندما يحافظ على الدستور نفسه "لا يوجد هناك سبب لإنكار الحرية لغير المتسامحين. الحريات لغير المتسامحين ربما تقنعهم بأن يعتقدوا بالحرية... إنهم سوف ينزعون للتخلي عن عدم تسامحهم ويقبلوا حرية الوعي"[4]. وهذا نتيجة الاستقرار لعدالة المؤسسات، الذي يعالج نزعات عدم العدالة، من خلال قيام القوى الأخرى بذلك العمل لتحافظ على عدالة كامل الترتيبات فيتم كبح غير المتسامح في المجتمع المنظم جيدا، إلاّ في حالة أن المتسامح يشعر أن "أمنه الخاص وذلك المتعلق بمؤسسات الحرية هو في خطر"[5].

ويعتبر زكي نجيب محمود أن الحرية السياسية خالية من المعنى إذا لم يسبقها ويصاحبها ويلحق بها حريات أخرى، وتكون ذات معنى فقط من خلال ممارستنا لها في لنتخاب النواب والحكام وذات معنى إذا صاحبها حرية ضمير، وحرية فكر، وحرية عقيدة، وحرية تعبير[6]. فالممارسة هي ما يوفر المعنى وهي معيار صحة هذه الحرية الديمقراطية، وهذه الحريات هي ضمانات للحرية السياسية، وهي كما يتضح من تقديمه الدستور على الدين نابعة أولا من العقل[7]. ويرى أن اللغة تؤدي وظيفتها الأساسية عندما تكون صورة عن الواقع، وتكون خالية من المعنى عندما تزودنا بتصورات ذهنية لا يوجد ما يطابقها في الواقع. من هنا فإن المعاني السياسية التي يتم التعبير عنها بواسطة اللغة لا تكتسب معناها إلا إذا مورست ووجدت ما يقابلها في الواقع، إن هذا الطرح يذكرنا بمنهج التحليل اللغوي عند فتجنشتاين (اللغة هي الاستعمال). على الرغم من أن هذا المفكر يجعل حرية الفكر والاعتقاد شرطين ضروريين للديمقراطية إلا أنه في الواقع لا يتيح لهما مجال التطبيق في الفضاء العمومي، فهو كوضعي منطقي يعتبر الأحكام المعيارية خالية من المعنى، وبالتالي لا يقبل بالتعددية (أو بمشاركة أحزاب يسارية أو دينية). كما يحصر نقاشه حول الديمقراطية في باب اللغة ومعناها، حيث يقول " بأن اللغة تامة الأداء لوظيفتها الأساسية حين تدلنا على ما هو واقع بالفعل... وهنا نستطيع العودة بحديثنا إلى الحفّاظ فبالبداهة هم لا يحفظون عبارات مأخوذة أخذا مباشرا مما هو واقع

---

(1) Ibid , p 204
(2) Ibid , p 205
(3) Ibid , p 216
(4) Ibid , p 219
(5) Ibid , p 220

(6) انظر محمود، زكي نجيب (1989)، **عن الحرية أتحدث**، ط3، بيروت، القاهرة: دار الشروق، ص 107
(7) انظر المرجع السابق، ص 108

حولنا، وذلك لأنهم يحفظون أشياء استخرجوها من كتب، والكتب كتبها أصحابها في عصور مضت، فهي على أحسن الفروض إذا كانت صادقة فصدقها كان مرهونا بما قد كان واقعا في زمانها، وهي بعد ذلك إما أن يكون صدقها ممتدا ليشمل وقائع حياتنا الحاضرة، وإما أن يكون صدقها قد اقتصر على زمانها، ومعنى هذا هو أن حفّاظ التراث عليهم في كل حالة على حدة أن يثبتوا ما قد حفظوه من الكتب عن أشباه تلك الحالة يمتد بصدقه إلى حالة عصرنا ليشملها"[1]. وما أشبه هذا بحديث عادل ضاهر عن أسباب النزول وهما يشتركان في النظرة التشكيكية في التراث. إن كل ما لدينا هو سياق لممارسة الحرية والاختيار. واعتبار المعرفة الدينية والخلقية معرفة تاريخية صالحة لزمانها فقط، أو شبه معرفة لأنه لا يمكن التأكد من صحتها بالدليل المنطقي والتجريبي، هو توجه يتبناه الوضعيون المناطقة. حيث تعترف الديمقراطية بالمعرفة التجريبية والالتزام غير المشروط بما سمي بالحق الطبيعي.

وهذا غليون يقول إن اقتصار الفلسفة الوضعية نظام المجتمع على ما يخضع لقوانين فيزيائية وجعل العلم فقط مصدر القيم الإنسانية بما فيها الحرية، منهج حاولته كذلك النظم الشمولية "ولم يؤد إلغاء الدين والقيم الميتافيزيقية في الدول الاشتراكية إلى تحرر الإنسان كما كان يعتقد البعض"[2]. طبعا، لا يستطيع الإسلام باعتباره جملة عقائد ثابتة ولا العلمانية كونها قيم جامدة (كما يعتقد غليون) تحقيق التجديد. وما يحققه "هو الإنسان والعقل المفكر... إن الجميع مسؤول عن تطوير ما يعتبره ضروريا للمجتمع ككل وليس لهذه الفئة أو تلك"[3]. إنها العودة المتكررة للذات التي تشكل عظم الفكر الماركسي الحديث، وإن على طريقة هابرماس والديمقراطية التداولية. إذ الإنسان الواعي والناقد لذاته هو القادر على التجديد، ولتحقيق ذلك ينبغي "تجاوز الموقف الذي يدفع إلى تحويل الجدال من حول الإسلام وداخله إلى معركة لاختيار بين نمطين اجتماعيين شاملين ومتعارضين.. والتجاوز لهذا الموقف يعني التوصل إلى التسوية التي تجعل التعاون بين الإسلام وبين التفكير التاريخي وسيلة لبناء الذات والشخصية التاريخية العربية"[4]

ويرى زكي نجيب محمود في معرض حديثه عن رفاعة الطهطاوي أن الأخير "قد قرن الحرية بالمساواة، إذ لا تتحقق إحداهما إلا بالأخرى، وأن نلحظ –ثانيا– أنه عند ذكره الحرية السياسية، لم يذكر كلمة عن وجوب مشاركة الشعب في حكم نفسه، فكأنه يكتفي بأن تكفل الدولة للمواطنين أن يتمتعوا بحرياتهم الأخرى. أما ممن تتكون الدولة وكيف تتكون فليس من شأن الشعب أن يكون له رأي فيه، ومعنى ذلك هو أن الولاء للحكم أمر مفترض ومفروض، ثم تجئ الحريات داخل هذا الإطار"[5]. إن ما يهمنا الأفكار التقييمية التي يدلي بها محمود، إذ يوافق على اقتران الحرية بالمساواة، وهو على عكس الطهطاوي، يرى أن الحرية السياسية تعني وجوب مشاركة الشعب في حكم نفسه، وأن الشعب هو

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 110

(2) غليون، برهان (2003) الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، في: حسن الترابي (محرر)، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 166،

(3) المرجع السابق 167

(4) المرجع السابق نفسه، ص 169

(5) محمود، زكي نجيب (1989)، **عن الحرية أتحدث**، مرجع سابق، ص 146

صاحب الحق في تحديد شكل الدولة. حيث يقول في معرض تعليقه لما دعا إليه أحمد لطفي السيد" وهنا أود للقارئ أن يتنبه إلى أن ذلك الذي دعا إليه أحمد لطفي السيد، إنما هو جوهر المذهب السياسي الذي كان يطلق عليه اسم (الليبرالية) ومن أهم أهدافه أن يكون للأفراد أكبر قدر ممكن من الحريات على اختلاف أنواعها، ومن تفريعاته المهمة تشديده على أن تكون السيادة للقانون لا للأشخاص، وأن الحاكم إنما يحكم بإرادة الشعب لصالح الجمهور كله، لا لصالح فئة معينة، أو لصالح فرد بذاته"(1). يتضح من هذا أن زكي نجيب محمود يقدم الفرد على المجتمع ويعتقد أن الحرية الايجابية تتحقق بالممارسة والمشاركة في تداول السلطة، حيث تمتد مطالبته بممارسة الانتخابات، كفضاء وبيئة تسمح للأفراد بممارسة خياراتهم السياسية، لاختيار مجالس نواب والحكام. إلا أنني ألحظ أنه لا يلتزم في بناء تحليله على العلاقة المنطقية، بل أحيانا على العلاقة التبادلية (interplay) والتي ربما لا تتوافق مع أو لا تتضمن معنى الضرورة المنطقية.

ومما تقدم، يتبين لنا أن ما أشار له بعض الباحثين من أن زكي نجيب محمود لم يتناول "الديمقراطية بوصفها آلية أو نظام حكم وإنما تناولها بوصفها مشكلة فكرية أو تقنية فكرية لها من الأثر على حياة المجتمع وسلوك أفراده الشيء الكثير" وأنه "غيب الحديث عن الحرية السياسية وعن الديمقراطية تحديدا. فقضايا مثل العدل السياسي والمساواة السياسية كانتا غائبتين عن فكره، فهو لم يتطرق في مؤلفاته لحالة النظام السياسي الحر الذي يعتمد في مضامينه على مشاركة الحاكم والمحكوم في عملية صنع القرار، ولم يبين رأيه في كون الأمة مصدر السلطات، ورأيه في التعددية وبمختلف أنواعها والتي من أبرزها التعددية السياسية، لم يبين الطريقة التي تتداول بها السلطة في المجتمع... وجعل الديمقراطية تبدو وكأنها والحرية شيء واحد لا انفصال بينهما. وهذا ما يخفي وراءه في اعتقادي الدافع الأيديولوجي الليبرالي الذي يؤكد حرية الفرد وضرورة انفكاكه من كل القيود التي تحاول أن تقف في طريق حريته. وهنا غابت الديمقراطية عن فكره بوصفها نظرية سياسية اجتماعية"(2). هو استنتاج في غير محله، خصوصا أن هذا الباحث لم يشر في قائمة مراجعه أنه أطلّع على كتاب المفكر الذي ناقشت بعض أفكاره عن الديمقراطية والتي مؤداها يتناقض مع ما طرحه هذا الباحث.

ويعتقد أحد المفكرين أن الوضع العربي لم يوفر الأرضية الملائمة لمفصلة الحرية في مؤسسات الدولة، وكذلك غياب الموضوعية في معالجة المشاكل حيث يقول: "نجد أن طرح المشاكل غالبا ما يخضع إلى عوامل ذاتية ومصالح قطاعية معينة. فلقد لاحظ محمد عابد الجابري أن الخطاب السياسي العربي خطاب غير مباشر، خطاب لا يمارس السياسة في الواقع الراهن، بل يمارسها في واقع آخر، واقع يخضع لمنطق الخوف والرهبة: وهو لذلك خطاب يمنع صاحبه من الكلام عن الديمقراطية كنظام للحكم ونظام للمجتمع"(3). وقد شخّص الطاهر لبيب حالة الخوف هذه من

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 148

(2) ناهي، صباح حسن (2001)، **أزمة الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ص 114، 115

(3) الهرماسي، محمد عبد الباقي (2002)، القومية والديمقراطية في الوطن العربي، في: سعد الدين إبراهيم (محرر) **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 173

خلال استعماله مصطلح / براديغم Paradigm الطاعة، مبينا أن الأثر الذي تركه هذا المفهوم في تكوين شخصية الإنسان العربي القاعدية لا يحفزها على المطالبة بالحرية التي هي أساس المجتمع المدني الديمقراطي. وهو إذ يشير إلى أن مسائل الفقه كانت محل اختلاف ذي مضمون اجتماعي، فإنه يحمل الحركات الاجتماعية على عدم قدرتها على مأسسة هذا الاختلاف وفرضه كحرية اختلاف. ولا يعتبر أن أمثلة الاختلاف القليلة سبب كافٍ للقول بتوافر الحرية "ما دامت محصلتها الاجتماعية غلبة رأي سائد واحد، يكتسب (شرعيته) من نسبية الاختلاف ذاته فيتحول إلى رأي مطلق"[(1)]. بحيث بقيت الحرية "كتدخل مدني سياسي في الفعل الاجتماعي، بقيت في حدود وملابسات النهي عن المنكر أولا ثم الأمر بالمعروف ثانيا"[(2)]. وتحقيق الحرية مشروط بنضج الفعل الاجتماعي في أن يتحرر ويستقل في مجتمع مدني، وتحقيق الديمقراطية، كحرية يكون من خلال الخروج من طاعتين: مبدأ الحاكمية والتبعية للغرب المتمثل بالمشروع الديمقراطي الغربي، واعتبار المشروع الأخير "واغتنامه كسياق محفز ومناسب لديمقراطية أخرى تكون محصلة الفعل الاجتماعي العربي"[(3)]. ولأن الحرية في هذا المشروع "محررة وليست حرية النخبة في مجتمع غير حر"[(4)]. فإنه من الواضح أن هذا المفكر يرفض الديمقراطية الليبرالية الدستورية، ويدعو لاستغلال السياق إجرائيا لطرح الديمقراطية الاجتماعية الماركسية. إن مشروع التحرر اللازم لإنجاز ديمقراطية هو ديمقراطية ما يمكن أن يكون وليس ما هو كائن.

ويؤكد هشام شرابي أن سيادة مفهوم الطاعة في الثقافة العربية سببه الخوف، حيث لا يتم الاهتمام بتنمية القدرة على التساؤل الحر عند الفرد وتطوير الاستقلالية الفكرية، فلا تساعد المناهج التربوية الطفل على الثقة بآرائه وتشجعه على قبول آراء الآخرين، وبالتالي الخضوع للسلطة ابتداء من سلطة الأب وانتهاء بسلطة الدولة[(5)]. ومن أمثلة الشعور بالعجز موقف الجبرية باعتباره نوعا من غياب البصيرة وعدم التهيئة للمستقبل، حيث تغذي هذه الأيديولوجيا استمرار السلطة القائمة في المجتمع[(6)]. فهو يرجع سبب الخوف لعوامل نفسية ودينية، ويشير إلى غياب مفاهيم مدنية غربية، مثل مفهوم الاحترام، الذي ربما تساعد على إنشاء مجتمع مدني حر. كما أن العلاقة العامودية، بالعموم، لا تشجع على الحرية.

إن صورة الاختلاف السلبية التي قدمها علماء الإسلام جعلت أي مقاربة ثقافية تحتوي قيما اختلافية مدعاة قلق وخوف لدى الكثيرين. ولا معنى لذلك الموقف السلبي في ظل أنظمة سياسية تحكم أطرها المؤسسية مجتمعاتها طوعا

---

(1) لبيب، الطاهر (2001)، هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟ علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي،. في: سعيد بنسعيد العلـوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 340، 341

(2) المرجع السابق نفسه، ص 344

(3) المرجع السابق نفسه 366،367

(4) لبيب، الطاهر (2002)، تعقيب، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط3، بيـروت: مركـز دراسـات الوحدة العربية، ص 343

(5) انظر شرابي، هشام (1981)، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بنية العائلة في المجتمع العربي: الإشكالية، العجـز، التهـرب، الـوعي والتغيير. الإنسان العربي والتحدي الحضاري المثقف العربي والمستقبل الاجتماعي والتلفزيون**، مرجع سابق، ص 35

(6) انظر المرجع السابق نفسه، ص 57

ووعيا بطبيعة تلك التشريعات الكفيلة بحرية التعبير التي تشجع على ممارسة حرية الاختلاف. وبسبب خلو البنية السياسية من تعددية مقوننة فهمت المساءلة على أنها عملية نصح يصادق أهل الحل والعقد على هيئة رجال الدين الذين يوجهون ذلك النصح، ولا علاقة للرعية بمضامين تلك النصائح. وهي علاقة تحكم الإسلام المعتدل الذي ما زال يرى في أتباعه مجرد رعايا، وهو ما يؤكد مفهوم الطاعة السلبي[1].

ولكن إلصاق حجة عجز الديمقراطية بالثقافة والدين وحدهما لم تعد مقنعة، حيث تبين آخر الدراسات أن الدين والثقافة لا يقدمان تفسيرات مقنعة لذلك الغياب الديمقراطي في وطننا العربي. بل إنه يشمل الاقتصاد السياسي، وعلى نحو مميز البنى السياسية الداخلية للسلطة العربية الرسمية، حيث سنجد أن مستوى الانجاز المسيطر في مجال الحقوق السياسية الذي يمكن توقعه من مستوى الدخل من بين أغلبية الدول المسلمة هو لمصلحة الدول المسلمة غير العربية، حيث الفجوة بنيهما كبيرة جدا[2].

كما امتلاك عدد من الدول ذات التقاليد السياسية المسلمة خارج الوطن العربي بعض الخبرة المقبولة مع الديمقراطية. فليس تعود العرب على الأوتوقراطية والطاعة هو العقبة الكأداء لعدم التحول الديمقراطي. في الواقع، يمكن تصور أن الاختلافات الإثنية أو الدينية تضع (pose) عقبة حادة للديمقراطية في دول مثل غانا، والهند، واندونيسيا، وجنوب أفريقيا، أكثر مما يمكن أن تسببه في العالم العربي. حيث بينت الدراسات "أن المتدينين في العالم العربي والأقل تدينا يعتقدون بأن الديمقراطية أفضل نظام، على الرغم من تلك العقبات"[3]. وعلى الرغم من تبيان بعض الدراسات موافقة نسبة 56% من المشمولين بها في خمس دول عربية على أنه يجب أن يكون لرجال الدين تأثير على قرارات الحكومة، "فإنه ليس واضحا لحد الآن ما هي نسبة كل من أولئك الذين يختارون الديمقراطية والتأثير الإسلامي على الحكومة يفضلون فهما أساسيا للديمقراطية يشمل ليس فقط حكم الأغلبية لكن أيضا حقوق الأقلية – بما في ذلك حق الأقلية أن تحاول أن تصبح الأغلبية في الانتخابات القادمة"[4].

ومن المفيد في هذا السياق الإشارة إلى أن " كل الأنظمة السياسية في نقطة محددة في تطورها بصورة زائدة تتبع عيوبها المترسخة في فضائلها. المبدأ الديمقراطي يميل لأن يكون مبدأ مساواتيا (a leveling one).. لا تتابع، أو تسعى الديمقراطية إلى الحرية والمساواة بواسطة إلغاء القيادة (leadership). إن من يعتبر أن علاقة الأمر – الطاعة غير متساوقة مع الديمقراطية فإنه يطبق موقفا أكثر انسجاما مع المنهج الفوضوي بدلا من المنهج الديمقراطي"[5]. فمن "خلال كبت أو حجب النخب أو بواسطة جعل الناس يرتقون إلى مستوى النخب يمكن تنفيذ عملية التسوية. ووعينا بالمساواة هو

---

(1) انظر مهنا، فريال (2003)، **لا ديمقراطية في الشورى**، ط1، دمشق، بيروت: دار الفكر، ص 22.

(2) Diamond, Larry (2010), Why Are There No Arab Democracies?, p 94

(3) Ibid, p 95

(4) Ibid, p 96

(5) Sartori, Giovanni (1976), **Democratic Theory**, USA: Greenwood Press, p 96

ما يجعل المساواة قيمة"[1].

وقد غابت الحرية في الوطن العربي أيضا بسبب سياسات منح "الأولوية لبناء الدولة المركزية والسلطة القوية على حساب المجتمع الذي نظر إليه كمجتمع طائفي عشائري ديني متخاف لا يستحق التطوير"[2]. والحرية لم تظهر في الشرق نتيجة تحرر داخلي كما حصل في الغرب، بل ظهرت بمعناها السلبي كتحرر من كل قيد، وأصبحت ثورة على كل التقاليد. وباتت "الحرية رمزا لنفي الأخلاق واستبعادها"[3]. كما كان قيام السلطة العربية بربط الحرية بالاستقلال فقط، حيث تبعها الشارع العربي بذلك، فأدت هذه الممارسة الأيديولوجية إلى عدم تبلور الحرية في حياة المواطن العربي اليومية، ولتعني من بين ما تعنيه "لا حرية خارج السلطة"[4].

ولا يعتبر غليون الحرية شرطا مسبقا للديمقراطية، بل هناك "شروط سياسية فكرية واجتماعية عديدة وبقدرة الأفراد داخل المجتمع الواحد على تنظيم أنفسهم وتحقيق الحد الأدنى من الإجماع السياسي في ما بينهم... فالديمقراطية لا تؤسس لمفهوم الحرية ولكنها تسعى إلى تجسيد نمط منه هو مفهوم الحرية السياسية والمدنية"[5]. وهي ليست قيماً مسبقة بل نظام سياسي يمكن أن يوظف لتحقيق قيم متعددة. فلكل مفهومه عن الحرية، كما أن الصراع يستمر بين القيم داخل الديمقراطية التي لا تحسم الاختيار بينها بل تساعدها على التعايش من خلال التنافس السلمي الذي يستطيع الجميع من خلاله أن يأمل بسيادة قيمه. حيث يمكن ترسيخ الديمقراطية من خلال تطوير آليات تساعد على "قبول التناقضات والتمايزات والتعايش معها بدل الخوف منها، كما تطور في داخلها آليات قوية للتفاهم واستنباط الحلول المقبولة والمتفق عليها عبر المفاوضات الاجتماعية..."[6].

إذن لا يعتبر غليون الحرية شرطا وقيمة مسبقة للديمقراطية، ويرى أن الديمقراطية هي إجراء يمكن أن يوظف ويمارس من خلال قيم متعددة ويمكن من خلال التعايش تجاوز الصراع بين القيم المختلفة، بحيث يكون تقدم القيم الخاصة متاحا من خلال التنافس. والديمقراطية هي القبول بمبدأ التعايش وتحديد شروطه، المبدأ الذي يحفظ التوازن. بحيث تنمو التعددية من خلال "تفهم الأطراف المتنافسة جميعا بأن الديمقراطية تشكل إطارا قانونيا وسياسيا وأخلاقيا لتنظيم التنافس"[7]. ويرى أن الديمقراطية "مؤسسة عملية وليست قيمة عقلية، ولا ينبغي أن تختلط أو تتماهى مع الحرية. وليس من الضروري أن يتعمق شعور الجميع بأنهم أفراد أحرار ومسؤولون بالدرجة نفسها حتى يصبح من الممكن تطبيق الديمقراطية. فالمؤسسة التي نبعت من قيم الحرية تستطيع هي أيضا أن تنمي بمنطق معاكس هذه القيم، أي أن تكون وسيلة لتحرير الأفراد وبناء المواطنية. فإذا كان من المستحيل نقل الثورة والديناميات التاريخية التي تكمن وراءها،

---

[1] Ibid , p 115

[2] غليون، برهان (2002)، تعقيب في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 343

[3] غليون، برهان (2006)، **اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 225

[4] بو عرفة، عبد القادر (2009)، العرب وسؤال الحرية: تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر، **المستقبل العربي**، 31 (359)، ص 163

[5] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 44

[6] المرجع السابق، ص 45

[7] المرجع السابق نفسه، ص 47

فإن بإمكان المجتمعات كافة نقل المؤسسات والنماذج التقنية والإجرائية الحضارية، العملية والتقانية والسياسية"[1]. فالحرية بصيغتها الليبرالية الغربية ليست ضرورية، بل إن ديمقراطية إجرائية تداولية يمكنها إنتاج حرية.

والحرية العقلية كما يراها غليون لا تجد أساسها في الدين ولا في العلم، فأساس التحرر العقلي هو "الوعي والثقافة القومية المشتركة والتفاهم المتبادل والتواصل هي التي تسمح بقدر ما تضمن وحدة الأمة وانسجامها بتحرير العقل عند تحرير الذهن من النزاع الدائم... من أجل لقمة العيش"[2]. وليس التحرر الفكري "هو أساس التحرر العقلي ولكن التحرر السياسي والاجتماعي للشعب هو أساس تكون العقل والفكر والعلم أساس نمو الوعي بالمشاكل الاجتماعية الحقيقية"[3]. "علينا أن نقبل بأن التناقض هو أساس الوحدة، وأن الصراع مصدر الحرية ومنبع التقدم"[4]. إن الحرية تتحقق بالممارسة والتفاهم والتواصل، أي من خلال النقاش السياسي، أي مجال تحققها بين – ذاتي، وهي بعدية.

والحرية في السياسة الحديثة ليست فطرية "ولكنها تجعل من تربية الفرد على السيادة والحرية والعقلانية موضوع رهانها الأول من أجل إعادة بناء النظام السياسي والاجتماعي المدني"[5]. ويتحقق معنى الحرية في "تداول السلطة العامة اللامذهبية"[6]. وهي عكس الحرية السياسية في النظرية الليبرالية الديمقراطية التي تعتبر الحرية السياسية "السلبية" مبدأً أساسياً سابقاً على كل الشروط. كما هو بادٍ أن غليون يتبنى مفهوم الديمقراطية التداولية بمفهومها الهابرماسي التي تجعل منطلقها الفرد – المجتمع وسيلة للتحرر.

ويشار إلى أن الفكر الماركسي يرفض الحرية المجردة على اعتبار أن "الحرية ليست شرطا مسبقا وليست تقولا فلسفيا لما وراء الطبيعة، كما أنها ليست سابقة على وجود الإنسان نفسه.إن الحرية واقع عملي وفعلي يجب البحث عنها في الحياة نفسها، ومن ثم يرى الفكر الماركسي أن التحرير هو الشرط الضروري لتحقيق الحرية، وأن الحرية الفعلية لن تتحقق لكل الناس إلا بإقامة المساواة الفعلية بين الجميع"[7]. فالحرية كما نعلم هي جوهر الماركسية، ولا تتحقق إلا بإقامة المساواة والعدالة الاجتماعية، أي هي بعدية.

والمعنى المتقدم يتبين مما يطرحه عبد ا العروي من "أن المهم في قضية الحرية هو أن تبقى دائما موضوع نقاش، بوصفها نابعة عن ضرورة حياتية، لا بوضعها تساؤلا أكاديميا... لأن الوعي بقضية الحرية هو منبع الحرية... إن الحرية قد تنفى من الواقع ومن المجتمع، لكنها لا تنفى أبدا بالمرة من التاريخ، حيث في استطاعتها دائما أن تلجأ إلى الخيال. والخيال ينخر الواقع، يوما بعد يوم، باستمرار وبعناد، حتى يأتي على أساسه ويطيح به. فتلج الحرية من جديد،

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 565، 566

(2) غليون، برهان (2006)، **بيان من أجل الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 140

(3) المرجع السابق نفسه، ص 143

(4) غليون، برهان (2006)، **اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، مرجع سابق، ص 304

(5) غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 168

(6) المرجع السابق نفسه، ص 389

(7) الويس، مبدر (2001)، تعقيب، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، ط6، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 115

وبصخب، حيز الواقع والمجتمع"[1]. وهذا يذكرنا بأن "ماركس ينتمي إلى ذلك التقليد الفلسفي الذي ينفي الحرية فهو يؤمن –تماما مثل هيجل– بأن الحرية ما هي إلا الوعي بالضرورة، ذلك أن التاريخ بأسره في رأي ماركس تحكمه علاقات الإنتاج، تلك التي تخضع لقوانين معينة، وليس بوسع البشر –من ثم– أن يتحكموا في مصائرهم إلا في حدود استيعابهم لهذه القوانين وتوجيه أفعالهم توجيها واعيا بحيث تتسق مع مقتضياتها، ومن خلال هذا المفهوم يعتقد ماركس أنه يؤمن بالحرية والحتمية في الوقت نفسه"[2].

ويبين عزمي بشارة أن مشكلة الماركسية الأساسية، في معرض تحليله للمجتمع المدني والماركسية، "هي غياب نظرية في شكل السلطة أو الضوابط المطلوبة للشكل السياسي الذي يترجم التحرر الاجتماعي. وهذا هو السر في عدم وجود التزام ماركسي واضح بالديمقراطية كالشكل السياسي الوحيد الممكن وغير الأوتوبي للتحرر الاجتماعي". ثم يعلق في الهامش "هذا لا يعني بالطبع أن الديمقراطية تعكس بالضرورة تحررا اجتماعيا ولكن هذا يعني أن الشكل السياسي الوحيد الممكن للتحرر الاجتماعي هو نظام الحكم الديمقراطي"[3]. واستنتج من هذا أن غياب شكلٍ للمؤسسة السياسية في الماركسية بمفصل الحرية (أو التحرر) هو أحد أسباب غياب الحرية، والذي أصبح في الديمقراطية الدستورية منتجاً للحريات وضابطها، طبعا بالإضافة لموضوع الخوف، كما يتضح أن بشارة لا يعتبر الحرية الشرط الضروري والكافي لتحقيق الديمقراطية، وأنه يعتبر الديمقراطية مجرد إجراء أو وسيلة.

والحرية "هي ليست العدالة، ولا المساواة، ولا الإخاء، ولا الأخلاق، ولا الإرادة، ولا المسؤولية، ولا الواجب، ولا الضمير، بل هي منطق علاقة متشابكة بين هذه المعطيات الإنسانية كلها مجتمعة. وكل معطى يرتبط بالحرية من جهة أنها فردية، أو اجتماعية، أو كونية... الخ"[4]. في حين يقول جورج طرابيشي إن الحرية هي "نصاب للشخص، بينما المساواة علاقة اجتماعية. وسمة الديمقراطية أنها تسعى إلى التركيب بين الفرد والمجتمع، لتضمن للأول أكبر قدر ممكن من الحرية وللثاني أكبر قدر مستطاع من المساواة"[5].

ويرى محمد عابد الجابري أن الحرية السياسية والحرية الاقتصادية هما شروط حرية ودمقرطة لمن يستطيع أن يتمتع بهما، مبينا أن التفاوت الذي تعيشه المجتمعات الحالية لا يتيح الإفادة من هذا النوع من الحرية إلا لمن هم في "فوقية" المجتمع"[6] ويؤكد أن "حرية الشعب لا معنى لها بغياب المساواة"[7] من هنا نرى أن الديمقراطية تنحل في الأخير

---

[1] العروي، عبدا (1981)، **مفهوم الحرية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ص 108

[2] كرسبني، أنطوني دي ومينوج، كينيت (1996)، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة ودراسة: نصار عبد ا ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 92

[3] بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني، دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، مرجع سابق، ص 183

[4] الأعسم، عبد الأمير (2009)، إشكالية الحرية: مقاربة بين فلسفة الحرية وحرية الفلسفة في فكرنا المعاصر، **المستقبل العربي**، 31 (359)، ص 119

[5] طرابيشي، جورج (1998)، **في ثقافة الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 88

[6] الجابري، محمد عابد (1997)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص 16، 17

[7] المرجع السابق نفسه، ص 18

إلى المساواة. "فما يريده رجل الشارع العادي هو الديمقراطية الاجتماعية"[1]. ويعتبر الحرية السياسية وسيلة لغاية هي التوعية وتجلية الحقيقة الاجتماعية. والمقصود بالتوعية هو التحرر، كما يبدو في قول الجابري "وتوعية الجماهير هذه، عملية تتلخص في إفهامها أن الحل الصحيح والوحيد للمشكل الاجتماعي يكمن في تغيير الأوضاع التي ترزح تحتها.." والقضية "قضية وضع، قضية تركيب اجتماعي"[2]. وهو لا يختلف عن مفكري اليسار في طرحه هذا، طبعاً الذين يقومون بإفهام الجماهير هم المثقفون العضويون بمفهوم غرامشي البرجوازي.

والديمقراطية الحقة باعتبارها عدالة ومساواة لا يمكن تحقيقها إلا بالنضال. والعلاقة جدلية بين الحرية السياسية والعدالة الاجتماعية، حيث الأولى وسيلة والثانية غاية، العلاقة بينهما جدلية "فالديمقراطية الاجتماعية لا يتأتى العمل على تحقيقها إلا في ظل الديمقراطية السياسية، وهذه الأخيرة أيضا لا يمكن تحقيقها نظيفة خالصة إلا في أوضاع تسودها الديمقراطية الاجتماعية"[3] وليس المهم من يسبق بل يجب أن يكون "النضال من أجل الحريات العامة: الديمقراطية السياسية كوسيلة، والنضال من أجل الديمقراطية الاجتماعية كهدف. ومن الحكمة أن لا نجعل كبير فرق بين الهدف والوسيلة في هذا الموضوع، لأنه متى تحقق هذا الهدف بتلك الوسيلة أصبح الهدف وسيلة والوسيلة هدفا"[4]. لا يعتبر الجابري الحرية السياسية شرطا مسبقا للديمقراطية، بل إن الديمقراطية التمثيلية ليست سوى إجراء بنظره. ولا بد من التأكيد أن الحرية السياسية هي غاية وقيمة في ذاتها، حيث تتولد عنها حريات التعبير والتفكير والاعتقاد والتنظيم وغيرها من الحريات الأخرى التي تعتبر ضمانات لتحقق الديمقراطية.

ويرى سيد قطب أن الحرية الاقتصادية هي أساس الحريات لأنها تحرر الفرد من سلطة الدولة والمجتمع "وهو لا يملك حريته إذا كان رزقه في يد الدولة أو في يد المجتمع... والإسلام يأخذ فضول أموال الأغنياء فيردها على الفقراء ليملكوها ملكية فردية تضمن لهم تلك الحرية. ويجعل الناس شركاء في الموارد العامة، مالكين لها جميعا، دون أن يجردهم هذا من الملكيات الخاصة، الضرورية لقيام النظام الاجتماعي الإسلامي"[5]. وهو يرى أن الحرية الشخصية كما يفهمها الإسلام "محدودة بمصلحة الجماعة والنصح لها"[6]. أي إن حريتي تنتهي عندما تبدأ حرية الآخرين.

وبرؤية سيد قطب مبدأ الحاكمية مكون سياسي للتوحيد، وأن المسلمين عليهم التزامه في حياتهم وفي ممارستهم جميع الحريات العامة والخاصة. فإنه ينظر "إلى الحرية من زاوية سلبية، فالجماعة حرة ما لم تنتهك حاكمية ا ، وهي تشتمل على ماهية النظام السياسي والاجتماعي والديني. والدولة عنده أداة إيجاد الأخلاق والمحافظة عليها، على المستوى الشخصي والجماعي. فألوهية التشريع تمنع الأفراد والمجتمعات والدول من تشريع الحقوق والواجبات،

---

(1) المرجع السابق، ص 19
(2) المرجع السابق، ص 24
(3) المرجع السابق، ص 25
(4) المرجع السابق، ص 26
(5) قطب، سيد (1983)، **السلام العالمي والإسلام**، مرجع سابق، ص 152
(6) قطب، سيد (1987)، **العدالة الاجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 173

سواء أكانت تتعلق بالحرية السياسية أم التعددية أم تعدد الأحزاب أم حتى الحريات الشخصية والاجتماعية. ويرى قطب في القوانين الإلهية الكونية، المستمدة من القرآن الكريم، مصدر كل أنواع الحريات والعلاقات"[1]. إلا أن هذا لا يمنع بناء على قبول قطب، مبدأ فصل السلطات، أن نقول إنه في أخذه بذلك المبدأ يلزم نفسه بمعانيه وأهمها تقديم الحرية السياسية على بقية الحريات.

وعلى عكس التيار المتشدد يرى "حسن الترابي أن الفرد هو المسؤول دينيا عن التوصل إلى الحرية كفريضة دينية وهي حالة يبرر فيها القتال ضد الاستبداد. ويرى الترابي أن السيادة السياسية للجماعة التي تتعاقد مع فرد ما لتسير شؤونها"[2]. أي إن السيادة السياسية هي للجماعة.

كما يعتقد الترابي أن الديمقراطية الغربية لا توفر (بشكلها الحزبي) حرية الاختيار، إذ إن نظام الحزبين يجبر الناخب على اختيار أحدهما حتى لو اعتقد أن كليهما شر. ويبين أن الحرية السياسية الغربية منتهكة ومحددة بواسطة المال[3]. حيث يسيطر الأغنياء على الحملات الانتخابية ويؤثرون على جميع الفضاءات العامة، مؤكداً أن ما يحقق الحرية هو إيجاد التوازن بين الحرية والنظام[4]. وأن توافر الحرية والانفتاح السياسي سيجعلان الحركات الإسلامية تواجه التحديات وستتقدم للأمام، وتصبح أقل طائفية وأكثر تسامحاً، ليدركوا من ثم أن الفضاء العام يضم العديد من القوى التي يجب التفاعل معها[5]. وأن تؤمن بحرية حقيقة الاجتماع والتشكّل وتفتح أبوابها للجميع وتخاطب كل طبقات المجتمع[6]. معتبراً الانفتاح والشجاعة والمبادرة عناصر نجاح[7]، ومشيراً إلى أن "ا   هو الذي جعلنا أحراراً بأن نؤمن أو لا نؤمن، وإذا كان ا   يزودنا بالحرية فيجب أن نستعملها بوعي"[8]. إن مجمل سياق حديث الترابي حول الحرية وحديثه في غير هذا الموقع على الضوابط والمحددات الديمقراطية يدعو لتأويل موقفه لمصلحة الحرية السياسية.

**المساواة:**

**اجتماعياً:** هي "التساوي أو التكافؤ العملي للطبقة الاجتماعية، والمراعاة (لمشاعر الآخرين أو ظروفهم)، والاستمتاع بالفرص التي أُوجدت بواسطة المجتمع أو الدولة"[9]. إن المساواة السياسة هي أحد مبادئ الديمقراطية والتي "هي بدورها مؤسسة باعتبارها مساواة كل المواطنين الراشدين في التصويت... والمساهمة في القرارات بصورة غير مباشرة، بينما المساهمة في السيطرة على صانع القرار هي فقط مباشرة"[10].

---

(1) الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 80، 81

(2) المرجع السابق نفسه، ص 125

(3) Hamdi, Mohamed, E. (1998), **The Making of An Islamic Political Leader**: Conversation with Hasan Al-Turabi, Translated by: Ashur A. Shams, USA, London: West View Press, p. 69.

(4) Ibid P 70

(5) Ibid P 86

(6) Ibid P 92

(7) Ibid P 93

(8) Ibid P 103

(9) Baldwin, James Mark (1960), **Dictionary of Philosophy and Psychology**, V1, p 337

(10) Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 62, 63

وتعتبر **المصادر السياسية** (المال، والمعلومات، والطعام، والتهديد بالقوة، والوظائف Jobs، والصداقة Friendship، والفهم الاجتماعي social standing، والحق بالتشريع، والأصوات votes، وأنواع أخرى كثيرة) ذات علاقة جوهرية بموضوع المساواة وتحقيقها، حيث توجد عدة أسباب توضح لماذا السيطرة على المصادر السياسية موزعة بتفاوت في واقع كل المجتمعات. "إن بعض التخصصية في المجتمعات المتقدمة تخلق اختلافات في الوصول إلى المصادر السياسية المختلفة... كما أنه بسبب الاختلافات الموروثة لا يبدأ الأفراد الحياة مع الفرصة نفسها للوصول إلى المصادر السياسية، لا بيولوجيا ولا اجتماعيا... والاختلافات في الموروث الاجتماعي والبيولوجي معا مع الاختلافات في الخبرات كلها تنتج اختلافات في البواعث والأهداف لأفراد مختلفين في المجتمع.ثم تقود الاختلافات في الحوافز بدورها إلى اختلافات في المهارات والمصادر"[1].

لذلك، ومن أجل هذه الأسباب، وغيرها الكثير، يبدو مستحيلا أن توجد مجتمعا تكون المصادر السياسية موزعة بمساواة تامة بين الراشدين (adults). كما يمكن القول إنه يوجد هناك اختلافات مهمة في الطريقة الموزعة فيها المصادر السياسية في مجتمعات مختلفة. مثلا، اعتبر روسو أن عدم المساواة في الملكية يؤدي إلى عدم المساواة في مصادر أخرى. كما أن تنوع المهارة في استعمال المصادر السياسية والمدى الذي تُستعمل تلك المصادر فيه يؤثران في المساواة السياسية (مثلا فردان لديهما ثروة أحدهما يستعملها لتنمية تجارته والأخر يستعملها في السياسة) بالإضافة إلى ما ذكرناه من التفاوت في توزيع المصادر وأثره على المساواة[2].

ومن أهم المصادر السياسية الموزعة بدون مساواة هي المعرفة التي تساهم في تشكيل المهارات السياسية. حيث إن الوصول إليها من خلال القراءة والكتابة والتعليم موزعة في كل مكان بدون مساواة، وينطبق الحال على الثروة باعتبارها "مصدراً سياسياً موزعاً بدون مساواة في كل مكان، لكن درجة عدم المساواة متنوعة. مثلا توزيع الأرض شكل مهم للثروة في البلدان الزراعية، وهو بشكل واضح غير متساو في كل البلدان... كلما حاز الفرد مصدرا، على الأغلب سوف يملك البقية"[3]. ويمكن تخفيض اللامساواة المتراكمة ودرجة تلك المتعلقة بتوزيع المصادر السياسية بعدة طرق. منها "توزيع الأرض، إصلاحات الضريبة، توسيع فرص التعليم"[4]. وتتحقق المساواة أيضا من خلال رغبة كل فرد أن يملك فرصا فعالة ومتساوية وضمن زمن محدد حتى يكتسب معرفة عن السياسات البديلة ذات العلاقة بحياته ونتائجها المحتملة، أي فهماً متنوراً. وتتحقق المساواة كذلك من خلال أن يملك الشعب الفرصة الخاصة ليقرر كيف يختار أعضاؤه المسائل التي يجب أن توضع على الأجندة. وهكذا بواسطة هذه المظاهر المساواتية تكون العملية الديمقراطية "مفتوحة للتغيير بواسطة الشعب"[5].

---

(1) Dahl, Robert A., (1970), **Modern Political Analysis**, p 37

(2) Ibid, P, 38, 39

(3) Ibid ,p 52

(4) Ibid ,p 73

(5) Dahl, Robert A. (2006), **On Political Equality**, New Haven and London, USA: Yale University Press, p 9

لا بد من أن تكون مكتسبات المساواة السياسية مثبتة وراسخة (anchored) في مؤسسات دائمة، وأنظمة إدارية وقانونية، وإلا فإنها سوف تؤكد سرعة زوالها (ephemeral). ومثالها تلك "التي ستطبق قوانين مشرعة جديدة تعتزم حماية حقوق التصويت لمجموعات منحت حق الاقتراع... وأود التأكيد أنه مهما ساعدت الدوافع العاطفية لتحقيق التغيير تجاه المساواة السياسية، فإن استدامة هذا الإنجاز يتطلب أدوات سوف يمكنها أن ترسم بشكل ما مصادر معيارية وعاطفية مختلفة"[1]. يجب أن نصارع من أجل تحصيل التزام أخلاقي لدعم المساواة على الرغم من العقبات العظيمة جدا في طريق تحصيلها[2].

**ومن أهم العقبات أمام المساواة السياسية:** "توزيع المصادر السياسية، والمهارات، والبواعث، أولاً، وثانيا: المحددات غير القابلة للتخفيض على الوقت (Irreducable Limits on Time) ، وثالثا: حجم الأنظمة السياسية"[3]، **و**"رابعا: سيطرة اقتصاديات السوق، وخامسا: وجود أنظمة دولية التي ربما تكون مهمة لكنها ليست ديمقراطية، وسادسا: الأزمات الحادة التي لا يمكن تجنبها.." ومن أهم المصادر السياسية باعتبارها أدوات للتأثير هو "الحق في التصويت. من أجل أن يعتبر المواطنون الراشدون متساوين سياسيا، صوت كل واحد يجب أن يكون معدودا باعتباره مساويا لأصوات الآخرين. كذلك، إذا أريد للنواب أو المشرعين أن يكونوا متساويين يجب أن يكون لهم أصوات متساوية"[4]**.** وقد ذكرت أن المصادر السياسية موزعة دائما بلا مساواة.

ويعتبر زيادة حجم النظام السياسي وتفويض السلطة من الأمور المرغوبة. أما "في التوازن balance ربما يكونا مرغوبين بصورة عالية. لكن في التغلب على معضلة الحجم بواسطة زيادة عدد الأشخاص المتضمنين في النظام السياسي، نحن، بصورة لا يمكن تجنبها، نخلق العقبات لإنجاز مساواة سياسية بين المواطنين"[5]. ولا بد من الإشارة إلى أن اقتصاد السوق بشكل محتوم ومتكرر يؤذي بعض المواطنين. لأن فيه إنتاج للامساواة في المصادر بين المواطنين، حتى في البلدان الديمقراطية ومع ذلك لا بديل عن نظام السوق الرأسمالي[6]. والأزمة الحادة ربما تهدد "الاندماج (cohesion) حتى ضمن بلد ذي ثقافة سياسية مشتركة، لغة، وهوية وطنية، أما الأزمة والصراع فسوف يهددان الاندماج أكثر حتى في الأنظمة الدولية التي تعاني من نقص واسع بالثقافة السياسية المشتركة"[7]**.** والأزمة في بلد ديمقراطي ثابت لمدة طويلة تحول القوة من البرلمان إلى الحكومة. وفي الفترة الأخيرة حول الإرهاب القوة في الولايات المتحدة الأمريكية إلى الحكومة التنفيذية[8]**.**

وتُنتج عدم المساواة في الثروة والدخل على الأرجح عدم مساويات أخرى "في التعليم، مثلا، لاحظت

---

(1) Ibid , p 48
(2) Ibid , p 49
(3) Ibid , p 50
(4) Ibid , p 51
(5) Ibid 63
(6) Ibid ,p 67
(7) Ibid ,p 71
(8) Ibid ,p 73,74

الأيكونومست أن التعبئة الصاعدة (upward mobility) هي بشكل متزايد محددة بواسطة المنافسة. والنظام التعليمي مقسم إلى طبقات اجتماعية (stratified)... وما يهمنا هنا هو أن غياب المساواة الاقتصادية تساعد على إنتاج لا مساواة سياسية. إن تراكم المصادر السياسية غير المتساوي هو احتمالية مشئومة (ominous possibility) وربما يصل تراكمها لدرجة لا يمكن تخفيضها تدريجيا بسبب أن أغلبية المواطنين هم ببساطة غير قادرين أو غير راغبين أن يضيعوا أو يبذلوا الجهد المطلوب للتغلب على قوى عدم المساواة المنظمة ضدهم"[(1)]. وعلى الرغم من أنه ُأعطي دور كبير للعقل بوصفه الدافع للذين يصارعون من أجل مساواة سياسية أكبر إلا أن روبرت دال (Robert Dahl) يقترح كما واسعا من المشاعر الإنسانية والعواطف التي تدخل اللعبة. من بينها الحسد وعدم النزاهة عند مقارنة أنفسنا بالآخرين. كما يلعب الحسد دورا قويا "في تقوية ثقافة الاستهلاك وممارسة المنافسة الاستهلاكية"[(2)] وعلى الرغم من أن ثقافة الإستهلاك تمارس تأثيرا أكثر على تفكير وسلوك المواطنين من ثقافة المواطنية، إلا أن روبرت دال (Robert Dahl) يعتقد أن "ثقافة المواطنية سوف تحفّز (stimulate) جمهرة حاسمة من المواطنين ليضعوا قيمة أعلى بكثير على الانخراط في الحياة السياسية باعتبارها أدوات لإنجاز أهدافهم. ومن بين هذه الأهداف سوف يكون تخفيضا في بعض الحواجز الموجودة لمساواة سياسية أعظم"[(3)] "الثقافة التي تؤكد على المواطنية ربما من ثم تضع أو تدفع برفق جانبا التأكيد على متع الاستهلاكية التي هي جزء مهم من ثقافتنا السائدة. بحيث تطور كثير من المواطنين من شديدي الاستهلاك إلى مواطنين فاعلين"[(4)].

وأرى أن غياب ثقافة المواطنية والمواطنية نفسها ربما تكون سببا رئيسا في سيطرة ثقافة الإستهلاك في المجتمع العربي. بالإضافة إلى غياب المساواة وفقدان المواطن العربي لمعظم المصادر السياسية، والتفاوت الهائل في توزيع ما توافر منها. ويمكن الاستنتاج أن استدامة المساواة واستقرارها والمحافظة عليها يتم من خلال مأسستها وموضعتها في المؤسسات والقوانين، حتى يمكن لهذه المؤسسات أن تنتج المساواة السياسية، وهو أمر شبيه وذو علاقة بما أشار إليه راولز من أهمية موضعة الحرية في المؤسسات، حتى يصبح تحقيق المساواة مسؤولية مؤسسية لا مسألة متعلقة بإرادة أفراد. كذلك يمكن للمواطنية الفاعلة أن تؤدي دورا في تحقيق المساواة وتخفيف الآثار السلبية لاقتصاد السوق، وحتى لا نتحول إلى ضحايا للعقل ألأداتي (Instrumental reason).

"إن مفهوم المساواة السياسية كان حيويا لكامل بنية الفلسفة الديمقراطية. بدون افتراض لمثل هذه المساواة، يكون من الواضح أن الديمقراطية لا يمكن الدفاع عنها عقلانيا... بدون مساواة في حق التصويت لا يمكن أن يوجد هناك معنى كامل للحكم الذاتي أو مشاركة شعبية بكل ما للقانون من معنى في الشؤون العامة"[(5)]. فعنوان المساواة السياسية هو

---

(1) Ibid ,p 85, 86
(2) Ibid ,p 88
(3) Ibid , p 90
(4) Ibid , p 107
(5) Padover, Saul K., (1965), **The Meaning of Democracy: An Appraisal of the American Experience**, p 66

الحق في التصويت، وهو ما يدعونا لنفكر أولا في أهلية القوانين والتشريعات الخاصة بقوانين الانتخابات ومدى أهليتها لتحقيق المساواة وجعلها ملزمة في الممارسة. بالإضافة إلى هذا الطرح، يبدو أن ما قدمه روبرت دال (Robert Dahl)، في افتراضه أن العواطف والمشاعر تلعب دورا في تعظيم اللامساواة أو في تخفيضها، ذو وظيفة حيوية في تحليل وفهم طبيعة المساواة، خصوصا في مجتمع زبائني كالمجتمع العربي، تحتل فيه تلك المؤثرات مجالا كبيرا في السياسية.

وعلى الرغم من اعتبار حسن الترابي أن الشورى (الديمقراطية) هي دين ودولة، وأنها قائمة على التعاليم المشتقة من القرآن والسنة، إلا أنه في قوله "ولا بد من أن يكون توزيع الثروة عادلا لتنبسط السلطة المترتبة عن القوة الاقتصادية، وأن يكون توزيع العلم لئلا يتركز فيستغله محتكروه لتحصيل امتياز سياسي، ولا بد من أن تتناصر نظم المجتمع النفسية والتربوية والأسرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية لتتجه بحياة الناس وجهة واحدة وتسلكها في منطق لتكون الديمقراطية حقيقة مؤسسة لا صورة زائفة"[(1)] يعتبر الملكية والثروة من أهم المصادر السياسية التي تلعب دورا أساسيا في تحقيق المساواة. وهو في المجمل يقول إن سوء توزيع المصادر السياسية (المال، العلم، ومصادر أخرى منها العوامل النفسية / الحسد مثلا كما ذكرت) يؤدي إلى زيف الديمقراطية، ويعتقد أن المال يحتكره الأغنياء في الرأسمالية ويوظفونه لتقييد حرية الناس السياسية في الممارسة الانتخابية كما ذكرت سابقاً، مما يعني غياب المساواة. والنموذج المساواتي ذو النزعة الإجتماعية باد في ادعاءاته، لذلك، أشار إلى ضرورة مصادرة مفردة الديمقراطية والاشتراكية وتوظيفهما في تراثنا، "لمصلحة الإسلام"[(2)]. وأجد النص الذي يقدمه أحد الباحثين حول الديمقراطية في فكر سمير أمين إذ يقول "...فالديمقراطية الاشتراكية الماركسية تقوم على فكرة مفادها أن التحرر الأساس للإنسان يكمن في تحرره من الاستغلال الاقتصادي وبعدئذ يمكنه ممارسة الحريات على شكل أوفر وأكمل... إن الديمقراطية السياسية ستظل ميزة لطبقة معينة ما لم تتحقق المساواة الاجتماعية"[(3)]، يشبه إجرائيا ما قدمه الترابي، وهذا يذكرنا، بأنه ربما، صادر لفظة الاشتراكية ولم يتخلص من بعض مضامينها. لتنحل الحرية، في النهاية، في المساواة على رأي الجابري.

لا بد من الإشارة إلى أن "الحرية والمساواة قيمتان متناقضتان بمعنى أن إحداهما لا يمكن أن تتحقق تحققا كاملا إلا على حساب الأخرى: فالنزعتان الليبرالية والتسووية، نزعتان متعارضتان تعارضا أساسيا عميقا في تصورهما للإنسان والمجتمع، نزعتان فرديتان وتعدديتان بنظر الليبرالي، ونزعتان شموليتان قائمتان على التناغم والانسجام والتطابق أو الوحدانية بالنسبة لداعي المساواة"[(4)].

وأما شكل المساواة المنسجم مع الليبرالية والمطلوب من وجهة نظرها فهو "حق كل شخص أن يتمتع بالقدر

---

[(1)] الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، في: حسن الترابي (محرر)، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 29

[(2)] الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص18

[(3)] ناهي، صباح حسن (2001)، **أزمة الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 84،

[(4)] بوبيو، نوربيرتو (1994)، **الليبرالية والديمقراطية**، ترجمة فاضل جتكر عن الترجمة الانجليزية، مارتن رايل، وكيت سوبر، ط1، دمـشق: دار كنعان للدراسات والنشر والتوزيع، ص 42

الذي لا يتضارب مع حريات الآخرين من الحرية، وأن باستطاعته أن يفعل كل ما ليس من شأنه أن يعتدي على الحرية الموازية للآخرين"[1]. إن الفكر الديمقراطي يحاول أن يوازن الحرية مع المساواة، بحيث ألا تتخلى عن السابقة من أجل أن تحصل على اللاحقة[2]. وباللغة الإجرائية فإن الطلب للحرية يأتي أولا، لأن المساواة بدون حرية يصعب طلبها، كما أن امتلاكها في هذه الحالة لا قيمة له. فالمساواة التي تسبق الحرية هي مساواة بين عبيد "لذلك، فإن الحرية السياسية، هي الشرط الأساسي لكل قوى الحرية (for all the powers of liberty)، ولنفس الأسباب إنها أيضا الشرط الأساسي لكل قوى المساواة (for all the powers of equality)"[3] حيث يقترح جيوفاني سارتوري (Giovanni Sartori) أن "المساواة لا يمكن أن تكون شيئا غير نظام من التعويض المتبادل بين اللامتساوين. بكلمات أخرى، المساواة تنتج من التفاعل (interplay) لنظام حرية – مساواة الذي صمم جيدا ليوازن بفعالية تباين الواحد مع الآخر"[4]. ولمزيد من التوضيح حول العلاقة بين الحرية والمساواة، يشار إلى "أن المساواة هي شكل من الحرية فقط من حيث إنها شرط الحرية. وأن نقول إن شيئا واحدا هو شرط للأخر لا يعنى أنهما الشيء نفسه... ويمكننا الملاحظة، أيضا، أنه إذا كانت المساواة شرطاً للحرية، فالعكس أيضاً هو حتى أكثر صحة، أي الحرية هي شرط المساواة... ويمكن الحديث عن المساواة كنموذج أو شكل من الحرية فقط طالما إنها متذكرة في عقولنا بوضوح أنه إذا أرجلنا تدعم أجسامنا (وهي بهذا شرط لكوننا قادرين على السير) فهذا لا يعني على الأقل أن جسمنا يساوي زوجين من الأرجل"[5].

إن القول إن مبدأ تكافؤ الفرص أو تساوي الفرص مثالية غير متكاملة، فليس المطلوب فرص متساوية فقط، بل يجب أن تكون متساوية في مضمونها ليتمكن الأفراد من بناء خياراتهم على أسس سليمة ولا يقعوا في العوز أو تحت سيطرة الآخرين. والاقتراح باستبدال مبدأ تكافؤ الفرص بمبدأ تساوي الاستقلالية. أي إنه حين نتنبه لحالات عدم المساواة في الثروة والدخل والحريات الأساسية وغيرها من الأمور يجب "إعطاء الأولوية للذين لديهم استقلالية أقل دون الموافقة على فكرة أن فقدان الاستقلالية يمكن أن يبرر بإدارة سيئة ذاتية للفرص المتاحة منذ البداية"[6].

يعتقد عزمي بشارة أن فصل المجتمع عن الدولة هو تدمير لمسألة المساواة الاجتماعية، كما يقول إن "اللامساواة الحادة اجتماعيا لا تسمح بمشاركة سياسية أو اجتماعية، أي إنها تمنع من إمكانية خلق حيز عام، جاعلة عوضا من ذلك مجتمعا مدنيا نخبويا، مناقضا لذاته، لأن مدنيته لا تقوم على المواطنية وإنما على الموقع الطبقي"[7]. فهناك وجود لمعالجة غياب المساواة التي تسببها السوق، بعدم الاعتراف بالفصل بين المجتمع والدولة، والحل يكون بتدخل الدولة. ويقول أيضا "لقد أدخل روسو عنصر المساواة إلى المجتمع المدني، وبذلك جعل العدالة الاجتماعية شرط

---

(1) المرجع السابق، ص 42، 43

(2) Sartori, Giovanni (1976), **Democratic Theory**, p, 336

(3) Ibid , p 344

(4) Ibid , p 345, 346

(5) Ibid , p 348

(6) فلوربابيه، مارك (2007)، **الرأسمالية أم الديمقراطية؟ خيار القرن الواحد والعشرين**، مرجع سابق، ص، 25.

(7) بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني، دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، مرجع سابق، ص 60

الحرية وشرط أن تنسجم الإرادة الخاصة مع الإرادة العامة..." ويقول "ومع أن حلم المساواة أصبح بعيدا عن التحقيق إلا أن هدف تأمين مستوى معيشي لائق لأفراد الشعب هو شرط لتطور مجتمع مدني يشمل المجتمع بأسره وليس نخب الطبقة الوسطى فحسب. وهذا الدور مستحيل التحقيق دون دور تنموي وفاعل للدولة"[1]. كما عرفنا أن جعل المساواة شرط الحرية لا يعني أسبقيتها. ويرى بشارة أن هذا الموقف له أهمية خاصة في المناقشات الدائرة في العالم العربي حول المجتمع المدني. ويوجه نقده لنموذج المساواة السياسية كما هو في الديمقراطية التمثيلية الليبرالية، موضحاً أن المساواة الاجتماعية القائمة على إلغاء الطبقات، طبقة النخبة والطبقة الوسطى وسيلة تحقيقها الدولة.

عندما "نتصرف باسم المساواة، من ثم فنحن نسير ضد قانون قوة استمرار حكم تجمعات البشرية الذي ينزع بشكل دائم أن يرسخ ويؤيد البنى العامودية الموجودة... بواسطة الاحتكام واللجوء إلى الحرية وبالتالي إلى المساواة، يؤكد الفرد رغبته أن يبني نظاما اجتماعيا الذي لم يعد خاضعا لأطر ضرورية من المؤسسة لما يمكن أن يدعى الوظيفة الطبيعية للآلة الاجتماعية"[2]. وللرد كذلك على بشارة واليسار، من المفيد أن نشير هنا إلى أن واحداً من الفروق في المساواة بين الديمقراطية الليبرالية والديمقراطية الاشتراكية هو أن الأولى تعني طريقة حياة بينما الثانية هي "طريقة حكم (a way of governing)، التي هي مساوية للقول أنها تنفيذ لسياسة، أكثر من كونها قوة عفوية في الحياة الاجتماعية، وتشريعا أكثر من عادة"[3]، أي إن عدم فصل الدولة عن المجتمع، يعني "تشابها أو تماثلا اقتصاديا، ملكية الدولة لكل الثروة Economic sameness: State ownership of all wealth"[4]. إذا أردنا الاستمرار في استعمال تعبير المساواة الاقتصادية، فعلينا التمييز بين المساواة الاقتصادية في نموذج الديمقراطي والمساواة الاقتصادية في نموذج الاشتراكي الماركسي "مثلا بين قوة متساوية لتنطلق أو لتتقدم وتطبيق التسوية (enforcement of leveling)"[5]. "مساويات (مساواة) النموذج الاقتصادي ناجمة عن تداول التدخل من الأعلى، حيث تمت الموافقة على أنها غير قابلة للتحصيل بواسطة أدوات تلقائيات الحرية the automatisms of freedom.. لكن إذا فقدنا حريتنا، فحظوظنا تعني أننا أيضاً قد نفقد تلك المساويات (equalities)... وهنا يبدو أن التوازن بين الحرية والمساواة أمر مشكوك فيه باستمرار. المساواة هي شكل أو إطار من الحرية فقط بمعنى أنها شرط للحرية"[6]. وفي ظل هذه المراجعة ربما يتطلب نموذج بشارة التسووي الذي يؤكد فيه أن تحقيق المساواة لا يتم إلا "عبر علاقة فرد – دولة"[7] إعادة التفكير في صلاحيته كمشروع تحقيق مساواة في الوطن العربي.

وليست المساواة تماثلا وتشابها بين البشر في الإمكانيات والمواهب والموارد بل هي ألا يشتمل القانون أو

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 121

[2] Sartori, Giovanni (1976), **Democratic Theory**, 327

[3] Ibid , p 337

[4] Ibid , p 338

[5] Ibid , p 340

[6] Ibid , p 348

[7] بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 117

العرف على أي تمييز "بسبب اختلاف هذه الموارد، أي بسبب القوة، أو الطبقة الاجتماعية أو الانتماء الديني أو المذهبي أو العشائري أو العائلي للفرد. أي تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص"[1]. إن محور المساواة عند غليون هو القانون، ويبدو من طرحه أنه يدعو لسيادة قانون واحد في الوطن العربي وهي حالة غير متوافرة. وشرط العدالة هو الحرية، إذ بإلغاء الحرية يتم التمييز بين الأفراد وتُخلق حالة تبعية بينهم، فالحرية هي شرط العدالة والمساواة المسبق. والدولة هي المسؤولة عن تحقيق هذه العدالة من خلال قانون وقواعد تنتظم من خلالها هذا المجتمع العادل[2].

ويتبنى غليون مفهوما للمساواة كما هو عند هابرماس، إذ لم تعد المساواة تقوم على ما تمثله الحقوق والواجبات في الدولة الوطنية، بل أصبحت "تميل اليوم إلى التحرر من الأطر الوطنية لتعبر عن تضامن إنساني عبر الحدود وفيما وراءها"[3]. حيث يتضمن المفهوم العالمي للمساواة الجديد كفالة لحقوق متساوية للأفراد في بلدانهم منفردة، ويكفل حقوق متساوية لكل إنسان في العالم. بحيث يستطيع تصور قانون – مساواة القائم على التفاعل بين الكتل البشرية، أن يحقق مساواة "بين الثقافات، بما يعنيه ذلك من احترام ثقافة الآخر وخصوصية الأقليات، أي احترام حقوق الآخر الجمعي. وهذا إغناء لمفهوم المساواة والتسامح والاحترام المتبادل"[4]. وهو ينص على أن الحق في الحكم في النظام الديمقراطي يقوم على الحصول على أكثرية الأصوات، وبذلك ينسجم مع مفهوم المساواة السياسية في العموم[5].

والمتفحص لمفهوم المساواة عند برهان غليون يجده يتبنى مفهوما مساواتيا إجرائيا، إذ يشترط للديمقراطية السياسية حدا أدنى من المساواة، ويشترط لاستمرار الديمقراطية الاجتماعية حدا أدنى من الحريات السياسية. والديمقراطية عنده لا هي المساواة ولا هي الحرية بل ما يحققهما "فشرط الديمقراطية هو فصل السلطة عن المسائل الاجتماعية والاقتصادية وليس بصورة كلية.. فتحقيق الديمقراطية يكون من خلال تنظيم السلطة حسب قانون تُجمع عليه الأغلبية لاتفاقه مع مفاهيمها وأهدافها، يتيح تداول السلطة بين الأطراف الاجتماعية بدون عنف ويسمح بممارستها ضمن قانون"[6]. والمساواة السياسية والاجتماعية هي "قلب التوازن السياسي الراهن الذي يجعل من الأغلبية أقلية سياسية ومن الأقلية الاقتصادية أغلبية سياسية"[7]، وتظهر وتتجسد المساواة السياسية "بين التجمعات المذهبية والقوى والأحزاب الاجتماعية"[8] من خلال إمكانية تداول السلطة. إن ما يساعدنا على فهم غليون دائما هو تبنيه مفاهيم هابرماس في الديمقراطية، خصوصا أن العلاقة عنده في السياسة لا تبدأ من الفرد ولا المجتمع بل على نسق هابرماس (فرد – مجتمع). كما أنه يعتقد أن اقتصاد السوق لا يحقق المساواة السياسية بل يجعل السلطة في يد الأقلية.

---

[1]غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 19
[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 21
[3]المرجع السابق نفسه، ص 45
[4] المرجع السابق نفسه، ص 46
[5] انظر المرجع السابق نفسه، ص 57
[6]غليون، برهان (2002)، تعقيب في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 67
[7]غليون، برهان (2006)، **بيان من أجل الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 108
[8]غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 389

لقد بقيت العلاقات بين الحكام والمحكومين عامودية، "ولكن المساواة بين المحكومين، أو المواطنين بلغة السياسية الحديثة، صارت ناظمة لعلاقاتهم الأفقية. وكما مثلت الاشتراكية محاولة – لم يكتب لها النجاح – لإلغاء الطابع الطبقي، أي العمودية، للعلاقات بين الحكام والمحكومين، فإن الديمقراطية تسعى، بدون إلغاء ذلك المضمون، إلى تسويته أفقيا بأكبر قدر مستطاع"[(1)].

ويرجع سمير أمين سبب غياب المساواة عربيا سواء أكانت من حيث الانتماء الديني أم الجنسي أم الأحوال الشخصية إلى أن مجتمعنا العربي لم يعرف مبدأ توحيد القانون، أي القانون المدني "بعبارة أخرى مبدأ العلمنة... الأمر الذي حال دون توحيد القانون ومساواته بين الجميع" وأنه لم يؤخذ "بمبدأ المساواة بين الذكور والإناث في ميادين الزواج والطلاق والإرث"[(2)]. ويعتبر برهان غليون أن المشكلة ليست في تعريف العلمانية بأنها توحيد القانون على قدر المساواة، فلربما تثير العلمانية من المشاكل أكثر مما تحل، "فأي قانون يجب أن يعمم؟ هل هو القانون الغربي أم القانون المحلي؟ وعندئذ هذا يعني القانون الإسلامي وهو يعني إلغاء حقوق الأقليات؟"[(3)]. ولكن، لا يعني تطبيق القانون المحلي دائماً إلغاء حقوق الأقليات كما يشير غليون. وهما لا يختلفان من حيث المضمون حول ضرورة سيادة قانون مدني، وإن ظهر تباينهما الشكلي في الدعوة إلى المساواة وأسباب غيابها.

إن حديث روبرت دال (Robert Dahl) عن أثر الحسد وغيره في المساواة يثير تساؤلا حول إنكار فهمي هويدي أن يكون أي أثر للتقوى في المساواة، الذي اعتبر أن "محل التفاضل بالتقوى هو في الآخرة، وليس في الدنيا، أمام ا ، لا بين الناس. وتفاضل هذا شأنه لا يتصور أن يكون له أثر في تطبيق قواعد الشريعة على الناس جميعا، أو بعبارة أخرى لن يكون له من تأثير في أعمال مبدأ المساواة أمام القانون الذي قررته النصوص الشرعية"[(4)]

ويرى سيد قطب أن الإسلام لا يفرض [وينقل محمد حافظ دياب هنا عن كتاب قطب العدالة الاجتماعية] "المساواة الحرفية في المال لأن تحصيل المال تابع لاستعدادات ليست متساوية. فالعدل المطلق يقتضي أن تتفاوت الأرزاق، وأن يفضل بعض الناس بعضا فيها، مع تحقيق العدالة الإنسانية، بإتاحة الفرصة المتساوية للجميع، فلا يقف أمام فرد حسب ولا نشأة، ولا أصل ولا جنس، ولا قيد واحد من القيود التي تغل الجهود.."[(5)] إنه أمر يتعلق بالحريات العامة أيضاً والمرتبطة بالاستعدادات. وإن إتاحة الفرصة للجميع يجب أن تعني توفير السبل للحصول على المصادر السياسية كافة ذات العلاقة بالمساواة السياسية. إن ارتكان سيد قطب في دعوته لتحقيق المساواة إلى مبدأ تكافؤ الفرص، يكشف عن تبنيه وعن تأثره ببعض المبادئ الليبرالية والثقافة السياسية الغربية. وهو وإن لم يتطرق لمعنى المساواة

---

(1) طرابيشي، جورج (1998)، **في ثقافة الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 84

(2) أمين، سمير (2002)، ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 310 و311

(3) المرجع السابق، ص 343.

(4) هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية، **المستقبل العربي**، 15 (166)، ص 12

(5) دياب، محمد حافظ (1988)، **سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا**، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ب. ت، ص 101

السياسية كما أشرنا إليها باعتبارها مساواة في التصويت، فإنني يمكن أن أؤل قبوله تطبيق التقاضي، باستعمال وسائل فصل السلطات باعتبارها أدوات إجرائية لتحقيق العدالة، أدوات لتحقيق المساواة كذلك. فهو يؤكد أن وسائل تحقيق العدل في الحكم والتقاضي غير محددة بالشريعة، ويقول هل "تراها تتحقق بفصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية... هذا كله متروك للأصلح من تجارب البشرية، وللآراء المتجددة حسب الظروف المتجددة في كل مكان وفي كل زمان"[1] إذ تعني الحرية السلبية فصل السلطات[2]، وهي منشأ الحرية السياسية. وبالتالي تقديم الحرية على المساواة.

ويعتبر سيد قطب المساواة الإنسانية واحدة من الأسس التي تقوم وتتحقق بها العدالة الإجتماعية، مؤكدا أن الإسلام لم يكتف "بالمفهومات الضمنية المستفادة من التحرر الوجداني، فقرر مبدأ المساواة باللفظ والنص"[3]. و"في هذا الوقت جاء الإسلام ليقرر وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير.. في الحقوق والواجبات أمام القانون وأمام ا "[4]. واعتبر مرد إيثار الرجل بضعف نصيب المرأة في الميراث، "إلى التبعية التي يضطلع بها الرجل في الحياة... وأما أن الرجل قوام عليها... فوجه التفضيل هو الاستعداد والدربة والمرانة فيما يختص بالقوامة... وللناحية المالية صلة قوية بالقوامة. فهو حق مقابل تكليف ينتهي في حقيقته بالمساواة بين الحقوق والتكاليف في محيط الجنسين ومحيط الحياة"[5]. وهو فهم قد ترفضه الحياة المعاصرة وتمكين المرأة إلى حاجته للتأويل مجددا، إذ أصبحت المرأة في الفضاء السياسي المعاصر ربما مساوية للرجل في كثير من أوجه نشاطات الحياة.

**- الدولة الحديثة (ضرورة الدولة):**

**مفهوم الدولة:** من أهم الأسئلة التي آمل بمعالجتها في هذا الجزء من البحث هي: ما هي الدولة الحديثة؟ هل هي ضرورية لعملية الدمقرطة؟ ما هي أهم العقبات التي تحول دون نشوء مثل هذه الدولة عربيا؟ ما شكل ومحتوى المقاربة التي يمكن أن تكون عليها هذه الدولة بحيث تكون أحد مكونات مشروع الديمقراطية العربي الضرورية؟ هل هناك من لا يعتبر الدولة العربية القطرية ضرورية لعملية الديمقراطية؟ ولماذا؟ وهل هناك من يرى أن الديمقراطية تتحقق في إطار دولة ذات مواصفات أخرى؟

تُعرف الدولة بأنها مجموعة من أجهزة السلطة تساندها أجهزة متعددة من المؤسسات الإدارية والسياسة والنظم القانونية والتي تحتكر استخدام وسائل القهر المشروع على مختلف الأفراد والهيئات. وتتبدى ضرورة الدولة في اعتبارها أداة تحقيق التوازن بين حق الفرد ومصلحة المجتمع، فهي أداتهما معا لضبط العلاقات في المجتمع. وبوصفها حقيقة قانونية وسياسية فإنها تعطي للمجتمع والأفراد وجودهما القانوني وتنظم العلاقات بينهما. ولا يجوز المطابقة بين الدولة والمجتمع. فهي وسيلة المجتمع وضمان الأفراد أيضا. ولا يجوز الاعتقاد بأن كل ما يصدر عن الدولة هو للصالح

---

(1) قطب، سيد (1982)، **نحو مجتمع إسلامي**، مرجع سابق، ص 140، 141.

(2) انظر تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، ترجمة حسن قبيسي، ط2، بيروت: دار الـساقي، ص 173

(3) قطب، سيد (1987)، **العدالة الإجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 44

(4) المرجع السابق، ص 45

(5) المرجع السابق نفسه، ص 48

العام[1].

والليبرالية ترى الدولة كجهاز "لتحقيق الأمن وحماية الملكية والحرية الفردية"[2]. و"تقوم النظرية القومية على فرضية أساسية هي أن الجماعة الثقافية لا تكتمل شخصيتها وتحقق ذاتها، أي حريتها وسيادتها وازدهارها، إلا عندما تتجسد في دولة تلم أشتاتها وتجمع بين ما تفرق منها، وأن الدولة-الأمة، هي النموذج الأرقى للدول، وهي الوحيدة المنتجة لمبادئ وحريات وحقوق وقيم أخلاقية"[3]. ويعتقد غليون أن من أهم المعوقات لعدم قدرتنا على إنجاز الدولة – الأمة هو أن تراثنا واحد لكن ثقافتنا هي ثقافات دون روابط بينها، "أصولية وتغريبية وعلمانوية وعشائرية وطائفية ودينية وقوموية. وكما أنه لا توجد علاقة حتمية وضرورية بين الوحدة الثقافية والوحدة السياسية، كذلك لا توجد علاقة حتمية بين الوحدة الثقافية وتكوين دولة واحدة أو اتحاد... أما الدين فقد أصبح مرتعاً للهويات الطائفية على حساب الهوية السياسية الجامعة"[4]. كما يؤكد أن الدولة القطرية لم تنجح بسبب أن "الفكرة القومية لم تنجح في توليد أخلاقية جديدة من طبيعة وطنية، وتركت الساحة مفتوحة أمام عودة التضامنات المصلحية والزبائنية بصورة لافتة"[5]. صحيح أننا "جماعة ثقافية واحدة، لكننا لسنا أمة سياسية، ولا تجمع بين أفرادنا رابطة سياسية، بالمعنى الحقيقي للكلمة، لا على مستوى العلاقات العربية – العربية، ولا داخل كل قطر من الأقطار. فلكي توجد الأمة لا بد من وجود الدولة. وليس في البلدان العربية دولة بالمعنى الحديث..."[6]. والسبب أننا لم نفهم آليات عمل السلطة الغربية بعد الاستعمار، خاصة علاقة التبعية بين نخب الشمال والجنوب "وأثر ذلك في بناء الدولة الوطنية ذاتها"[7]. ويركز غليون كثيرا على أن ضرورة قيام الديمقراطية ينبع من فهم ضروري لطبيعة التفاهم البنيوي بين الداخل والخارج، "في بلدان تقع في دائرة التبعية الإستراتيجية والبنيوية.." حيث يكون تعزيز سيادة الشعب وتفعيل "مبدأ المساواة القانونية" وفي "تكوين الأمة كرابطة سياسية تجمع بين مواطنين أحرار ومتساوين. وما لم نصل إلى هذه المعادلة التي تربط الحرية الفردية بالحرية الجماعية، فليس لنا أمل في تكوين دولة، ولا أمة، ولا اتحاد"[8]. فالدولة ضرورية لتحقيق الديمقراطية بشرط أن تكون قائمة على سيادة شعبية وتداول للسلطة والمساواة القانونية، والدولة ليست سوى أداة مهمتها تنظيمية، وشكلها يشابه دولة الاتحاد الأوربي.

كما يعتقد أن فشلنا في بناء دولة حديثة، دولة مؤسسات عائد إلى أن "الحركات القومية عملت على شخصنة

---

[1] انظر الببلاوي، حازم (1993)، **عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل**، ط 1، القاهرة وبيروت: دار الشروق، ص 22-24.

[2] مصدق، حسن (2005)، **النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربـي، ص 226

[3] غليون، برهان (2009) معوقات العمل الوحدوي وسبل تجاوزها، **المستقبل العربي**، 33 (367)، ص 130

[4] المرجع السابق نفسه، ص 137

[5] المرجع السابق نفسه، ص 139

[6] المرجع السابق نفسه، ص 141

[7] المرجع السابق نفسه، ص 142

[8] المرجع السابق نفسه، ص 149

السلطة ولم تعمل على بناء المؤسسات"[1] ويعزو نمو القومية إلى ضعف الدولة القطرية وتهافتها حيث حدثنت الثقافة والمجتمع وأوجدت الفرد المعاصر، إلا أنها "كانت تفتقر إلى الأطر التي تسمح لهؤلاء الأفراد المتحررين من عصبياتهم ما قبل الوطنية بالتحول إلى مواطنين حقيقيين. كانت تعلّم جماهير المدن والريف الفقيرة وتُحسن من مستوى حياة السكان... لكنها تستمر في معاملتهم... كما أنهم لم يتغيروا... أي أن يقبلوا وضعهم السياسي والمدني السابق كأزلام للنخبة وفلاحين خاضعين ومستضعفين"[2]. أي تعاملهم وفق المنطق الزبائني مما يؤكد أن الخلل البنيوي الاقتصادي والسياسي هو ما أعاق قيام دولة حديثة.

وليست الدولة عنصراً تراثياً ثقافياً ثابتاً يجب المحافظة عليه، بل شكل تنظيم اجتماعي هو نتاج تطور شروط الحياة. "ومفهومنا اليوم للتنظيم الجماعي مستمد من شروط حياتنا الحديثة الاقتصادية والسياسية والجيوسياسية والثقافية. فلا نستطيع أن نعيش الثقافة الحديثة، بما تعنيه من تفتح الفردية والذاتية الحرة... من دون دولة حديثة"[3]. النظام السياسي ينتج عن تفاعلات وصراعات داخلية أما الدولة فهي نمط و"نتاج حضاري مشترك يعمم تماما كما تعمم التقنيات والمخترعات المادية"[4]. طبعاً، يبرر أخذه نموذج الدولة الغربية دون مضمونها وبشكلها الإتحادي، ويرى أن الديمقراطية هي شرط بناء الدولة وهي كذلك شرط تجاوز الدولة القطرية، "الدولة الديمقراطية لا تعيش في البلدان الصغيرة والفقيرة"[5]. مؤيداً شكل الدولة الاتحادية لا القومي[6]. التنظيم الاجتماعي السائد اليوم في العالم كله هو الدولة الديمقراطية الليبرالية التمثيلية. وقد سبق وبينا أن الديمقراطية عاشت في دول مسلمة غير عربية.

وفي نقضه لاعتبار الجابري "الدولة القطرية كحقيقة واقعية ونفسية"[7]، يرى غليون أنها دولة هشة، وتفتقر إلى الاندماج والولاء، والدليل أن بروز الحركات الإسلامية يمثل انتماءات متجاوزة للدولة القطرية بالإضافة "لتنامي الولاءات الأقوامية (الإثنية) والطائفية والعشائرية التي هي ولاءات ما تحت الدولة"[8]. وأرى أن الدولة القطرية بذاتها ليست عدوة التحول الديمقراطي، لكن التبعية وعيوب البنى السياسية والاقتصادية والريعية وحكم الفرد، وغيرها هي الأسباب الحقيقية في عدم تحقيقها لوظائفها.

ويرى غليون أن علاقة فرد – جماعة هي أساس التحول الديمقراطي، وأن الدولة تعتبر في هذا السياق "أداة تنظيم وتسيير وتواصل بين الناس"[9]، مبينا أن الفلسفة القومية التي أنتجت الدولة الحديثة لم تقم بتكوينها لتكون "بمثابة

---

[1] غليون برهان (1999)، تعقيب، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية المواقف والمخاوف المتبادلة**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 53

[2] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 191

[3] المرجع السابق نفسه، ص 197

[4] المرجع السابق نفسه، ص 199

[5] المرجع السابق، ص 202

[6] انظر المرجع السابق، ص 203

[7] المرجع السابق نفسه، ص 194

[8] المرجع السابق نفسه، ص 195

[9] غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 120

تنظيم المجتمع لنفسه بذاته ومن ذاته قد أصبحت في العالم الثالث مصدر النزوع إلى التكون في شكل دولة – طبقة، وهذا هو الأساس البنيوي للقطيعة المتزايدة بين الدولة والمجتمع"[1]. فهمت الدولة عند العرب المعاصرين باعتبارها أداة تنفيذية وليس باعتبارها إطارا مدنيا جديدا لتنمية وتطوير الحياة بجميع جوانبها. لقد تحولت الدولة في الغرب باعتبارها أساس تكوين الهوية وبقيت عندنا أداة تنفيذية. حيث تشخصنت السلطة "على حساب تنمية البنية المؤسسية"[2]. وأدخلت تلك السلطة الطائفية لميدان الممارسة السياسية باسم القومية[3].

وتشكل الطائفية عائقا أمام تشكل الدولة الحديثة باعتبارها آلية "لاستثمار سياسي رئيسي في البنى المدنية، أو كتحريف لوظائفها الأساسية على الصعيد الاجتماعي الثقافي، نوعا من نشوء ساحة موازية أو سوق سوداء للتداول والتنافس على السلطة"[4]. وهي احتكار للسلطة وتعبير عن غياب الدولة التي تسمح بتداول السلطة بصورة قانونية وحرة. ويؤكد غليون أن "الدولة (أو المجتمع السياسي) لا تصبح ضرورية كعملية خلق للسلطة المجردة العليا إلا لأن التناقضات التي تخلقها الثقافة والمصالح الاقتصادية المتعارضة في داخل المجتمع المدني، لا يمكن أن تجد حلها إلا خارج هذا المجتمع، وفي إطار يخضع لقوانين أخرى هي قوانين الوحدة والائتلاف"[5]. ووجود المجتمع السياسي مرهون بوجود دولة تضع الصالح العام أولوية غاية عملها. ومشاركة الجميع في تكوين الإرادة العامة هي الضمانة الأخلاقية لاحترام هذا الصالح "وفي استخلاص أغلبية سياسية على صعيد التمثيل ومن خلال المؤسسات التمثيلية"[6]. ويظهر هذا الإجماع السياسي ويتكون ويصاغ بواسطة، "المؤسسة الدستورية والتمثيلية التي تلتزم بقواعد معينة تسمح باستخلاص إرادة موحدة من التعدد والكثرة"[7]. وأرى أن ضرورة الدولة عنده تتبدى في مهمتها القانونية التنظيمية. وهي الدولة كما وردت عند هابرماس، لأن معايير الشرعية الاجتماعية والقانونية لا تتحقق "ما لم يشترك بصفة مبدئية جميع أعضاء المجتمع الديمقراطي بصفة متساوية في سيرورة لاتخاذ القرار الجماعي. وهذا هو صلب الديمقراطية التداولية"[8]. أي إن التوافق "يكون على مبادئ المساواة واحترام الإرادة العامة والخاصة للأفراد كعناصر لا يمكن الاستغناء عنها في كل الحالات لتنظيم الصراع السياسي في المجتمع"[9]. فالإرادة الحرة والعامة تتحقق "عبر وسائل النقاش العمومي، والطريق الوحيد للخلاص أمام المجتمعات"[10].

ويبين برهان غليون أن الدولة باعتبارها سلطة القهر لا "يمكن أن تقوم وتؤسس لنفسها وتقوم إلا خارج

---

[1]غليون، برهان (2003)، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مرجع سابق، ص 243

[2] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 171، 172

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 213

[4]غليون، برهان. **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، ص 30، 31

[5]المرجع السابق نفسه، ص 172

[6]المرجع السابق نفسه، ص 174

[7]المرجع السابق نفسه، ص 175

[8]مصدق، حسن (2005)، **النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص 259

[9]المرجع السابق نفسه، ص 260

[10]المرجع السابق نفسه، ص 7

الجماعة، وفي مواجهتها. وهذا هو مصدر بناء الدولة... وتحقيق ماهيتها كمبدأ خارجي، وكقوة مفروضة"[1]. وتعتمد الدولة في قوتها على القانون الذي يعني مساواة محددة وشكلية بين أفراد أحرار يتميزون عن بعضهم وتجمعهم رابطة السيادة المشتركة "إن القيم الأساسية التي تحكم السلطة في الدولة الحديثة والسياسة الحديثة... تنبع مباشرة من تحديد الدور والمكانة والوظيفة والمسؤولية لكل فرد وكل طائفة وكل جماعة. إنها بالأساس قيم التراتبية الوظيفية"[2]. وهذه التراتبية هي تعبير عن نظام عقلاني يميز ويحدد شكل تلك المهام والواجبات والولاءات. ويكون التمايز شرعيا بناء على الجهد المبذول. باعتبار "الانجاز في كل أشكاله هو مصدر تطوير الحرية بما هي تحرير للإنسان من الاكراهات الاجتماعية والقيود الطبيعية". والدولة هي الضمانة "لهذا التراتب القانوني والترتيب في المواقع والمسؤوليات... ولذلك يطلب من الدولة في السياسة الحديثة أن تكون معيار الممارسة العقلانية بامتياز"[3].

ويعتقد برهان غليون أن التجديد الحقيقي "في إطار الدولة الحديثة لا يتعلق بمضمون الأحكام مباشرة، ولكن بالإطار المؤسسي لتبني الأحكام من قبل المجتمع. وهذا الإطار هو الذي يتحكم، بالفعل، بقدر ما يضبط وضع الأحكام الجديدة، بحركة الاختيار الأول التي تجري داخل المجتمع نفسه على مستوى التنافس والمقارنة الحرة بين مختلف أنواع الجهد الاجتهادي والإبداع وإعادة التأويل"[4]. إنها دعوة لأن تقوم الدولة على المؤسسية التي بدورها تنتج عن الاجتهاد والتأويل، حيث يسمح النقاش العام باختيار شكل مؤسسة الدولة.

إن العمل على إيصال الديمقراطية إلى ذروتها، هو "أداة الفصل الليبرالي بين الدولة والمجتمع مع ما يتضمنه هذا الفصل من ابتعاد عن سبل الديمقراطية المباشرة ومن لجوء محتم إلى التمثيل البرلماني. وهكذا، نشهد نشوء شكل جديد من الديمقراطية الليبرالية يجمع بين الاعتراف العادي بالتعددية الاجتماعية والتركيز خصوصا على دور الدولة. أي دور الدولة من حيث هي مركز "الوحدة المعنوية" للجماعة التي يتم فيها إخراج وتجسيد كامل سلطتها التقريرية في ما يعود إليها هي"[5]. ومن خلال وضع الشبكات الأفقية محل الشبكات العمودية فإن دولة العناية تشتغل بشكل فاعل "كعامل فك الارتباط. فعن طمأنتها للأفراد، أعفتهم من صون الانتماءات العائلية أو الطائفية التي كانت تشكل لهم في السابق حماية لا بد منها"[6]. تلك الانتماءات التي ربما ما زالت في الواقع تُعد من أهم عوائق نشوء الدولة العربية الحديثة، أي استمرار القبيلة كقوة اجتماعية تضامنية فاعلة وعدم اعتبار الأفراد كمواطنين لهم حقوق "ويعتبرون المجتمع والدولة تعبيرا افتراضيا عن تعاقدهم"[7].

ومن أهم المشاكل التي تعترض قيام دولة عربية ذات سيادة حقيقية، كما يلخصها عزمي بشارة، عدم تمتع

---

[1] غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 155
[2] المرجع السابق نفسه، ص 173
[3] المرجع السابق نفسه، ص 174
[4] المرجع السابق نفسه، ص 446
[5] غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 78
[6] المرجع السابق نفسه، ص 90، 91
[7] بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 117

الدولة القطرية العربية بشرعية حقيقية، وحداثة بلا تحديث، واستيراد أدوات الحكم من دون أدوات الحماية منها، وتحول موضوع الدولة ذات الشرعية إلى موضوع "صراع اجتماعي وأيديولوجي يحل محل التنافس الفكري والسياسي حول طبيعة نظام الدولة"[1]. مقترحا أن العلمانية قد تنجح في تأسيس دولة إذا صاحبتها مؤسسات ديمقراطية، فهي لم تكن سببا للاستبداد في الغرب[2]، ومعتبرا أن إخفاق الديمقراطية في العالم الثالث جاء بسبب عدم التكوين الكامل للأمة، حيث سبق تشكل الأمة في الغرب تكون الدولة بصورة عامة، مؤكداً أن السياق التاريخي برهن على أن الديمقراطيات كان تشكل الأمة فيها يسبق الديمقراطية، وفي العالم النامي جاء قيام الدولة قبل قيام الهوية الوطنية. ويرى أن الدولة القطرية هي صنيعة الاستعمار الذي فتت الهوية القومية التي كانت مستغلة بواسطة الحركات السياسية والاجتماعية باعتبارها عنصرا واعداً لتشكل أمة بواسطة الدولة، وتبرز أهمية الهوية القومية عنده من خلال اعتبارها الوعاء والشرط والبنية المسبقة التي تتشكل فيها ومن خلالها الديمقراطية. كما يضرب مثالا لهذه الممارسة أمريكا وإسرائيل، حيث حولت إسرائيل الانتماء الديني إلى قومي بواسطة الدولة[3].

إن حرية سياسية فكرية شرط يمكّن من التنظير لدولة ديمقراطية. شرط أن يقوم هذا التنافس الفكري والسياسي بين فاعلين سياسيين في حلبات منظمات المجتمع المدني والأحزاب السياسية في حيز عام يمكن من تعاطي السياسة، أما إعطاء هذه المهمة للدولة، فهو اشتراط ينسجم مع دولة ذات طبيعة مساواتية. إن مشروع بشارة يتمحور حول تطبيق التجربة الإسرائيلية التي قامت من خلال أدوات الجيش والاستيطان وتحويل الانتماء الديني إلى قومي بواسطة الدولة. إن الدولة الضرورية التي يراها بشارة مكونا أساسيا للتحول الديمقراطي هي دولة علمانية قومية، يتحول فيها الديني إلى هوية عرقية. طبعا الأدوات والمؤسسات التي تتحقق من خلالها (نحن المتخيلة) حتى يطابق التحديث الحداثة كما يراها بشارة هي "الطباعة والنشر والدولة والتعليم والتأريخ والجيش، إنها متخيلة من خلال تطوير انتماء لها، كأنها جماعة عضوية" ونحن المتخيلة هي "أولويات سابقة لكل النظريات حول بنية الديمقراطية مثل الفصل بين السلطات واستقلالية القضاء وغيرها، لأنها الشرط لفعل هذه النظريات...إنها تتحمل في داخلها النقاش السياسي وتبادل السلطة بالسبل السلمية والذي يتحول إلى أحزاب... القومية هي إمكانية (نحن متخيلة) تحتوي هذه العملية"[4]. ويشار في هذا السياق إلى أن اليهودية تطابق بين الديانة اليهودية والقومية، وليس هذا التطابق عائد لفعل الدولة كما يدعي بشارة. كما يذكرنا طرح بشارة بماهية الأمة كتصور إرادي تشاركي للجماعة السياسية، الذي سبقه تصور الأمة "إلى غاية القرن الثامن عشر كجماعة موجودة قبليا، تتأسس هويتها حول الطباع الموضوعية مثل اللغة والثقافة والدين، بل تعدى الأمر أحيانا إلى السلالة عند بعضهم"[5].

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 46

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 48

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 177

[4] المرجع السابق نفسه، ص 178

[5] مصدق، حسن (2005)، **النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص 225، 226

لقد قامت نحن المتخيلة في إسرائيل من خلال الأحزاب ومؤسسات المجتمع المدني والديمقراطية التمثيلية. إن إعطاء الأسبقية لنحن المتخيلة على آليات مكونات الديمقراطية الأخرى، يعني تقديم الجماعة على الفرد، الديمقراطية المباشرة على الديمقراطية الدستورية الليبرالية، واعتبار فصل السلطات شرطا غير كاف يعني عدم اعتبار الحرية السلبية (وبالتالي الحرية السياسية) شرطا مسبقا للديمقراطية. كما يعني رفضه فصل الديمقراطية بين المجتمع والدولة.

ويبدو أن بشارة يقبل بفكرة النسبية والتدرج في عملية الدمقرطة، ولا يمانع قيام رابطة قومية على مستوى الدولة "لأنه إذا كانت العروبة هي الجامع القومي للأغلبية، فهذا يعني أنها يجب أن تكون دولا ديمقراطية تعبر عن رغبة الأغلبية في كل منها للوحدة العربية السياسية. الديمقراطية هي الطريق إلى الوحدة"[(1)]. أي لا يمانع أن تبدأ عملية التحول الديمقراطية بالدولة القطرية، مما يدل على أنه يحاول أن يجمع في منهجه بين الليبرالية واليسار الاشتراكي، ويذكّرنا بالديمقراطية الاجتماعية التي تنادي بالانتقال التدريجي والسلمي من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

وعلى عكس بشارة يرى غليون أن الأمة تتكون وتتجدد من خلال "إعادة التوزيع... للقوى الاجتماعية، للمجالات الثقافية، وللأقوام التي يخلفها التاريخ وراءه... إن وجود أمة متجانسة كليا، مكونة من عرق واحد وثقافة مشتركة واحدة، ودين واحد ليس إلا فكرة من اختراع الأيديولوجية القومية للقرن التاسع عشر الأوروبي"[(2)]. وتكون للدولة الحديثة أهمية وضرورة بصورة عامة لعملية التحول الديمقراطي إذا تضمنت العناصر الشرعية التالية: "الولاء للدولة والطاعة للقوانين والتأييد للأهداف. الولاء للدولة يعني التسليم لها من قبل الأفراد والجماعات التي تعيش تحت ظلها بالسيادة. والسيادة تعني أن تكون الإرادة حرة من كل قيد، وتكون الدولة سيدة أمرها ومرجع نفسها... وبقدر ما تحقق الدولة هذه السيادة يكون تمسك الناس بها، أكانت هذه الدولة ذات طابع ديني أم وضعي. واستمرارها هو أساس نشوء الأمة من اندماج أقوام مختلفة تحت ظل عقيدة هي غالبا عقيدة الفئة المتماهية مع السلطة. وهي بالتالي مصدر الشعور بالذاتية، أي بالشخصية المتميزة والهوية"[(3)]. **و**القانون "هو إعادة تأكيد لسيادة الفرد أو الطرف الموالي للسلطة، بعد أن اغتنت من سيادة الجماعة. والقانون هو إسناد الأحكام إلى نص يحظى بإجماع الأغلبية، أكان هذا النص نصا مقدسا أم حصيلة لمواضعة اجتماعية. والمساواة في تطبيق القانون هي الأساس في الطاعة... وتخلق طاعة القانون، أي القبول بالقسر الذي تفرضه السلطة، الحس المدني، الذي يشكل أحد مصادر إعادة إنتاج السلطة"[(4)]. إن ضرورة الدولة تكمن في أن شرعيتها ترتبط "بنمو النمط العقلاني القانوني، لا من حيث هو قيم اجتماعية سائدة، ولا من حيث هو أطر ديمقراطية، ولا من حيث هو نظام ليبرالي، بل إن فقدان الديمقراطية، أي الأطر القانونية والشرعية لتداول السلطة، ومن ثم للمساواة بين أطراف المجتمع وللحرية، كان النتيجة المباشرة لتحطيم الأنماط التقليدية، وهذا ما افترضه التغيير، ثم إفساد السلطة فيما بعد... فمفاهيم الدولة والمواطنية... والحرية... ليست محفورة في الوظائف الفيزيولوجية للإنسان،

---

(1) بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 214

(2) غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، ص 71

(3) غليون، برهان (2002)، تعقيب، في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 437

(4) المرجع السابق، ص 468

وإنما هي مفاهيم مكتسبة من خلال التعايش الاجتماعي والخبرة التاريخية"[(1)]. إن تحقيق الديمقراطية إذن يتطلب الذهاب أبعد من المشاركة السياسية في السلطة: "إلى تغييرها، بل إلى ما وراء السياسة ذاتها"[(2)] يعتبر برهان غليون الدولة سابقة على الأمة، ومسرح الاتفاق على القانون هو الفضاء العام، حيث التواصل العقلاني يقرر أي نوع من القانون يسود، إن عقلانية الفعل التواصلي الناتج عن طاعة القانون المساواتي هي أحد مصادر شرعية الدولة وضرورتها، ضرورتها التي تكمن في قدرتها على الإدماج. طبعا الصيغة الڤيبرية والهابرماسية بادية هنا.

كذلك تتبدى ضرورة الدولة في قوتها الشرعية على حماية الحقوق الاجتماعية وخلق عنصر توازن لعامل السوق من خلال مؤسساتها المحاسبية[(3)].

ويقول الجابري "وكما أن الديمقراطية ضرورة وطنية قطرية، فهي أيضا قومية عربية... وليس من الممكن اليوم تحقيق الوحدة بطريق آخر غير طريق الديمقراطية: إن الدولة القطرية أصبحت اليوم حقيقة راسخة.. أعني هذا النوع من التجاوز للدولة القطرية لا يمكن تحقيقه إلا من خلال الضغط الديمقراطي داخل كل قطر"[(4)]. مع اعتباره الدولة القطرية عبئا على نفسها، فهو يقبل باتحاد ووحدة بين الدول العربية يحقق التكامل والتعاون والتضامن بينها بصورة حقيقية، وشرطا للتنمية والتقدم. وهو اتحاد ضروري أخذت به أوروبا وأفريقيا وآسيا وأمريكا. وتقدم الدولة القطرية كواقع يقبل به الجابري لن تقوى على إنتاج مواصفات الدولة الحديثة كإنتاج العلم والتقنية منفردة، "فإذا لم تقم مشاريع عربية تقانية تتعدى حدود القطرية في الوطن العربي فإنه لا أمل في رؤية أي تقدم حقيقي فيه ككل أو في أي قطر من أقطاره"[(5)].

**المواطنية:** هي شكل تتحدد به الهوية الاجتماعية السياسية. وأشكال المواطنية تاريخيا هي الإقطاعية، والملكية، والاستبدادية، أي جميع الحكومات الإخضاعية، والقومية، وأنساق المواطنية على التوالي، ارتبط كل منها بأصل، وهي "تحيط بالفرد وتجعل له مكانة وشعوراً يحددان شأن العلاقة، وأهلية التصرف، والطريقة المناسبة في هذا السياق"[(6)]. فالمواطن "هو عضو المجتمع السياسي أو الدولة، مخول بمجموعة من الحقوق والواجبات. ومن هنا فالمواطنية هي الوجه العمومي أو العلني لوجود المواطن"[(7)].

لذلك فإن تعريف عملية المواطنية (Citizenship Process) بأنها "العملية السياسية الاقتصادية الاجتماعية التي تؤدي إلى تشييد (المواطنة)" والتمييز بينها وبين المواطنية (Citizenship) التي تعني "علاقة الفرد بالدولة التي يعيش في

---

(1) المرجع السابق، ص 440

(2) المرجع السابق، ص 441

(3) انظر بلقزيز، عبد الإله (2007)، **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**، مرجع سابق، ص 64

(4) الجابري، محمد عابد (1997)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص 60

(5) الجابري، محمد عابد (1989)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 80

(6) هيتر، ديريك (2007)، **تاريخ موجز للمواطنية**، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل، ط1، بيروت: دار الساقي، ص 13

(7) Heywood, Andrew (2002), **Politics**, 2nd ed., London: Palgrave Macmillan, p 414-415.

كنفها، ويكن لها ولاء عمليا..."[1]. يشكل اجتهادا شخصيا ليس له أرضية فكرية.

ويتقرر وضع الأفراد الشرعي من ربط وجودهم بالأمة، باعتبارهم أعضاء من مجموعة حضارية (بأية صورة عرفت)، بكيان، بحيث يكون حب الأمة والوعي بتراثها وتقاليدها هو الشعور المرتبط بهذا الشكل من الهوية. لذا، فالأهلية المطلوبة هي أن يعرف الأفراد ما جعل الأمة عظيمة، وما سيستمر في جعلها كذلك. وتحدد المواطنية علاقة الفرد بالدولة بصورة أساسية، لا علاقته بفرد ولا بجماعة قومية. ويتم حفظ الهوية المدنية بالحقوق التي تقدمها الدولة وبالواجبات التي يؤديها المواطن. بحيث تكون المواطنية تعبيرا عن تحقق "فكرتي الاستقلالية والمساواة في المكانة، والمشاركة المدنية في شؤون الدولة"[2]. إلا أن "الهوية التي أصبحت مرتبطة بشكل وثيق بالمواطنية، خاصة، فهي القومية... بعد أن سيطرت فكرة أن الدولة والأمة يجب أن تكونا متطابقتين"[3].

وقد حددت المواطنية بثلاثة أشكال، الحقوق المدنية، الحقوق السياسية، والحقوق الاجتماعية. حيث عرفت "الحقوق المدنية باعتبارها ضرورية لحرية الفرد. وهذه تشمل: حرية الخطاب، حرية الاجتماع، حرية التنقل، حرية الوعي، الحق بالمساواة أمام القانون، والحق بالملكية. فالحقوق المدنية، لذلك، هي حقوق ممارسة في المجتمع المدني، فهي حقوق سلبية بمعنى أنها تحد أو تضبط ممارسة الحكومة للسلطة. وتزود الحقوق السياسية الفرد بفرصة للمشاركة بالحياة السياسية. ومن هنا، فإن الحقوق السياسية الرئيسة هي الحق في التصويت، الحق في الترشح للانتخاب، والحق في تولي المنصب العام... وأخيراً، ربما الأكثر جدلية... تشمل المواطنية الحقوق الاجتماعية التي تضمن للفرد حداً أدنى من الوضع الاجتماعي، وهكذا تزوده بالأساسيات لممارسة كل من الحقوق المدنية والسياسية... وصفت بالحقوق الإيجابية كالحق بأن تعيش حياة كائن متحضر حسب المعايير السائدة في المجتمع"[4]. وهذه الأشكال تعبير عن العلاقة المحبوكة للمساواة والحرية والعدالة. فمثلاً، يجب أن يرافق وجود جو من الحرية قوة إرادة لدى المواطنين لممارسة هذه الحرية إيجابيا. حيث تدل المشاركة على الارتباط بين الحرية والمساواة[5]. وتكمن حقوق المواطنين المدنية في القانون، بينما جوهر الحقوق السياسية في الجمعية التشريعية التمثيلية[6]. وفيما يخص الحقوق السياسية "لطالما كانت القواعد التي تحدد الأهلية لتولي المناصب السياسية أكثر صرامة من تلك الخاصة بالتصويت في الانتخابات"[7].

ويعتقد أنه يمكن إقرار الحقوق المدنية والسياسة بشيء من الدقة أكثر من الحقوق الاجتماعية. مثلا، حق التصويت إما أن يوجد في القانون والتطبيق أو لا يوجد. في حين تتعلق الحقوق الاجتماعية بنوعية الحياة، فلا يمكن أن يتضمن مبدأ المواطنية الاجتماعية توصيفا للمعايير التي يجب توافرها في العملية التعليمية. مع التأكيد على أن توافر

---

[1] الريضي، سعد موسى (2008)، أثر العولمة في المواطنة، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، (19)، ص 114

[2] هيتر، ديريك (2007)، **تاريخ موجز للمواطنية**، مرجع سابق، ص 14

[3] المرجع سابق، ص 15

[4] Heywood, Andrew (2002), **Politics**, p 415.

[5] انظر هيتر، ديريك (2007)، **تاريخ موجز للمواطنية**، مرجع سابق، ص 45

[6] انظر المرجع السابق، ص 98

[7] مرجع السابق، 115

الحقوق الاجتماعية ضروري للتمتع ببقية الحقوق، حيث يعطل غيابها "الإرادة وفرصة الاستفادة منها حتماً"[(1)].

وسنتعرف في هذا البحث على العوامل الذاتية والخارجية التي أدت إلى غياب مواطنية عربية. وتناقض تفسيرات الهوية، والطريق إلى انجاز مواطنية متساوية. حيث أدى انشغال القوميين العرب بموضوع الوحدة والصراع ضد الاستعمار، وتراخيهم تجاه الانقسامات والنزعات الداخلية الجزئية لمجتمعاتهم كالطائفية والإثنية، إلى عدم الانتباه للمواطنية "وما ترتبط بها من برنامج الحريات الفردية والسيادة الشعبية والعدالة الاجتماعية"[(2)]. ويعتقد غليون أن المواطنية ليست قرابة الدم ولا الهوية الدينية بل وضعية سياسية يدعمها القانون والثقافة والقيم الجديدة، ومن بعد ذلك، الحرية والعدالة والمساواة. معتبرا تحقق المواطنية القطرية معززاً لتحقق المواطنية الاتحادية، حيث يدعم كلاهما الآخر تجاه تحقيق مواطنية مستقرة. مؤكدا نجاح النسق المواطني الدستوري الإتحادي بمفهوم هابرماس، "لأنه لا توجد مواطنة قطرية عربية حتى نخاف من إذابتها"[(3)]. ولا يشكّل هذا في نظري عذراً لتجاوزها.

ويعتبر غليون أن العناصر التي تؤكد عليها النظرية القومية العربية غير كافية لإقامة دولة قومية، وبالتالي مواطنية "لم تعد وشائج القربى الروحية والثقافية ولا حتى السلالية كافية لأن تنشئ اليوم دولة قومية أو تنجح في تبرير التقارب بين الدول العربية". مؤكداً أن فرص النجاح تكمن في "الاندراج في الحضارة الحديثة قيماً وأنماط حكم ومعيشة"[(4)]. ويرى أن عناصر تكوين الأمة لم تعد معطاة ونابعة من الماضي والتراث. فتحقق مواطنية وأنظمة فاعلة وسيادة شعبية وتنمية حقيقية لا يتم إلا بالاندماج في الفضاء العالمي[(5)]. إن الذي "يحدد قوتنا اليوم وإمكانات حركتنا في الداخل الوطني والخارج الدولي هو موقعنا ضمن إطار هذه المنظومة وشبكة علاقتنا وتنوعها وفعاليتها وليس فقط، ولا بشكل أساسي، تاريخنا ولغتنا. وهذا هو الذي يفسر أننا نحن العرب لم ننجح بإنتاج دولة قومية أو دولة – أمة، بمعنى مواطنين لا أقنان"[(6)]. مبيناً أن الفشل في انجاز مواطنية قطرية قومية لم تسببه البنى التقليدية العشائرية والطائفية، بل فشل نموذج الدولة المستوردة في تجاوز تلك البنيات، حتى أن هذا النموذج بقي خاضعا لعدم الإنسجام الثقافي وتعدد القوميات والانقسام العشائري[(7)]. ويوضح أن التبعية، وعدم نجاح الأقلمة التي أنتجها الاستعمار كانتا عاملين رئيسيين على عدم تحقق المواطنية والاندماج، إذ "حدود الدول القائمة في هذه القارات الثلاث لا توافق حدود الجماعات القومية أو الشعوب إلا جزئيا... فنشأت أمم لا تربط بين المجوعات التي تكونها رابط، وبقيت جماعات أخرى محرومة من فرصة تكونها في دولة. وتكونت دول ثالثة كجامع لخليط من الطوائف والشعوب والقبائل والأقليات"[(8)]. أي إن فشل تحقق المواطنية

---

(1) المرجع السابق، ص 169

(2) غليون، برهان (2009) معوقات العمل الوحدوي وسبل تجاوزها، مرجع سابق، ص 134

(3) انظر غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 125

(4) غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 127

(5) انظر المرجع السابق نفسه، ص 129

(6) المرجع السابق نفسه، ص 130

(7) انظر غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، ص 155

(8) المرجع السابق نفسه، ص 159

سببته الحدود الاجتماعية والحدود السياسية.

ولم تتكون هوية موحدة مبنية على الانتماء لدولة قومية، أيضا، بسبب أسبقية ولاءات ثقافية لجماعة الأمة العربية وأخرى أبعد، أي لأمة الإسلام[1]. ويعتقد غليون أن المواطنية الحقيقية القومية يجب أن تقوم على التضامن والتفاعل والتواصل و"إن نشوء علاقة قومية، أي علاقة تضامن وتفاعل داخل مجموعة بشرية سواء أكانت مكونة من قوم واحد أم من عدة أقوام، يقتضي بناء لجتماع سياسي مستقر. ولا يمكن ظهور هذا الاجتماع إلا إذا كان الكيان السياسي الجماعي الجديد قادراً على استيعاب قيم الحضارة وانتاج وسائلها من داخله. وهذا يعني أن هذا البناء لا يمكن أن يتحقق إلا بإعادة توحيد المجالات الحضارية التاريخية التي كسرتها وحطمتها الهيمنة الغربية... أي إعادة الحياه إلى تيارات التفاعل والتبادل والتواصل الثقافي داخل المناطق التي تشكل المجال الحي والحيوي لهذا الحقل الحضاري"[2]. أي إن عملية إعادة توحيد تلك المجالات تعني إعطاء معنى جديد للدولة القومية القطرية الحالية ما يسمح بتوسيع المشاركة السياسية. وفي "تجاوز الأمم الجديدة (التي ستأخذ شكل اتحادات كبيرة تضمن مشاركة أوسع للمجتمعات المحلية في العملية السياسية وتقدم للجماعة ككل قدرة أكبر على النفوذ إلى الحقيقة العالمية والتحكم بالمحيط الدولي) للنماذج التقليدية المكرورة، سوف تولد الأنماط الجديدة للسياسي"[3].

ويبين أن مفهوم المواطنية في الإسلام يجب أن يفهم في سياق ارتباط المعرفة الفقهية بالسلطة وتوظيف الأخيرة لها وقيامها عليها. والمعرفة الصوفية الحلولية التجسيمية التي تميل للقبول بالأمر الواقع والتعامل مع السلطات القائمة، حيث لا يعنى التصوف بالاحتجاج ولا يشجع عليه، وهو تعبير عن غياب التوازن الداخلي للعقيدة، وعن لختراع طرق للتعايش مع الظلم. حيث نتج عن تناقض المعرفتين والأنظمة التي مثلتهما صراع في فهم الإسلام وتطبيقه وأزمة الوعي الإسلامي والركون إلى الجبرية التاريخية. وهو صراع ذاتي تسبب به تقلص مساحة هيمنة الإسلام ثقافيا وفكريا وسياسيا. وأدت القطيعة بين الدولة والجماعة إلى قطيعة بين الدين والدولة. "والقطيعة لا تعني الفصل بين السلطتين، فالفصل نوع من التوزيع للسلطات والتنظيم العقلاني لها، ولكن القطيعة تعني لنتفاء العلاقة ومنع حصولها"[4]. وعليه، فإن القطيعة بين الدولة والدين، يجعل الدين مصدر الانتماء والمواطنية إلى الجماعة، "وسيصبح تعريف المسلم، أي المواطن أو صاحب الحق بالولايات الجماعية، مسألة أساسية من مسائل الفقه السياسي والديني معا. ولعل من علامات هذا الطابع السياسي للمسألة ما حصل من إجماع بين الفقهاء على عدم التشدد في هذا واعتبار اللفظ بالشهادتين كافيا لتثبيت الانتماء إلى جماعة المسلمين"[5]. إن اندماج الجماعة بالدولة والسماح للجماعات بالمشاركة يجعل الدولة مصدر المواطنية كما يتضح من طرح غليون. وإذا كان بشارة يرى أن عدم نجاح الدولة في تكوين مواطنية حقيقية هو في

---

[1] لنظر المرجع السابق نفسه، ص 160

[2] المرجع السابق نفسه، ص 163، 164

[3] غليون، برهان (2003)، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مرجع سابق، ص 307

[4] غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 107، 108

[5] المرجع السابق، ص 109

الالتباس في تعريف المسلم والمؤمن، نجد غليون يعتبر أن مجرد النطق بالشهادتين هو بطاقة تعريف الفرد للدخول للجماعة ونيل شرف المواطنية. هادفا لتوسعة مجال المواطنة والمشاركة للجماعات الإسلامية. وجاعلا الدولة بصفتها القانونية العلمانية مانحا ومنظما للمواطنية.

ويشار، في هذا السياق إلى أنه قد تم اعتبار الهجرة إلى دولة المدينة والولاء لها أساس نظام المواطنية[1]. أما على مستوى آخر، مستوى العلاقة بين مفهوم المواطنية والإقليم، فلم يحمل مصطلح دار الإسلام أي معنى جغرافي[2]، حيث تعطي الثقافات الأهلية معنى للإقليم الذي يصبح معه ركيزة روحية مقدسة ومصدرا للولاء، والرابطة الأهلية هذه، ذات طبيعة إقصائية لا تقبل بإدراج وإدماج جماعات مجتمعية وعلاقات سياسية أخرى مما يجعل "تحولها إلى ركيزة مؤسساتية للعلاقات السياسية الفعلية والمقرننة تبعا للنموذج القائم على المواطنية تحولا ضعيفا"[3]. إذن الإقليم يعكس معنيين متناقضين، فهو مصدر للولاء في الشكل الأهلي وأداة لتنظيم الولاءات في النموذج الغربي. كما يعاد بناء نظام المعنى لمبدأ الأقلمة في الثقافة الإسلامية التي تؤكد. "على التصور الجماعي للإقليم. فالأمة بما هي الجماعة الوحيدة الشرعية فهي تضم جميع المؤمنين، وتشكل المكان الممتاز لتحقيق الوظائف السياسية، والتعبير عن علاقات الولاء... فولاء المسلم إلى نصاب يخاطب إيمانه، أو لحمته الجماعية هو ولاء يتعالى على قانون الإقليم: غالبا ما بدت الحركات الإسلامية أنها تطالب بسيادة الإسلام على الجماعات المسلمة في أوروبا، ورفضت بالتالي سيادة الدول حيث يتواجد هؤلاء"[4].

ويشكل مصطلح (دار الإسلام) باعتباره مجالاً تدير فيه الإدارة الإسلامية أمور الجماعة "أصلا تقييداً أوليا، ذاك أنه يفرض تقسيما أوليا داخل أمة غير قابلة للتقسيم شرعا... نحن إذن إزاء تضاد مع المبدأ الغربي للأقلمة الذي يضفي على الحدود قيمة مؤسساتية وغير قابلة للمس"[5]. كما أشار المغربي علال الفاسي "إلى المواءمة بين القومية والأمة: إن تعدد شبكات الولاء هو، في الحقيقة، ضمانة للحرية والتوازن، ذاك أنه يحمي من أخطار الولاء الحصري. يعود إذن الإقليم ليصبح نمطا يصحح من غلواء الأصوليات الثقافية. بل أفضل من ذلك يصبح الممر الإجباري لمجمل الممارسات السياسية.."[6]. إن تحديد الحدود للفضاء العمومي في المواطنة المعاصرة يشكل التضامنات عبر الحدود الوطنية، حيث تستعمل المجموعات الإسلامية المبادئ الكونية لحقوق الإنسان مستندة في ذلك إلى إرث البلد المضيف "لصنع الطلبات واجتياز وتجسر (traverse) مجموعة متنوعة من الأماكن العامة"[7]. ومن أهم الآليات الجديدة لصنع

---

[1] انظر الجاني، أحمد صدقي (1989)، التعددية السياسية في التراث العربي الإسلامي، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **التعددية السياسية والديمقراطية في والوطن العربي، بحوث** ومناقشات، ط1، عمان: منتدى الفكر العربي، ص 33

[2] انظر بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة وغربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 115

[3] المرجع السابق نفسه، 127

[4] المرجع السابق نفسه، 128

[5] المرجع السابق نفسه، 129

[6] المرجع السابق نفسه، 130

[7] Soysal, Yasemin Nuhoglu (1997), Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres, p 511

الطلبات الجمعية، وهكذا ممارسة المواطنية "فكرة الشخص (personalhood) التي تصور الأشخاص البشر بمصطلحات كونية مجردة بصورة علمية..أصبحت تشكل الأساس المعياري لتوسعة الحقوق"[1].

إن الطلبات الجمعية "لأجل هويات مخصوصة وخصوصيات المجموعة ( Claims for particularistic identities and group specificities) حالما تأسست باعتبارها طبيعية، فإن الخطاب حول الهويات يخلق الأرضية لدخول هذه الهويات الجمعية وطلباتها في الفضاء العمومي... إن بروز الحكومات متعددة المستويات... يغير طبوغرافيا المشاركة ويسهل مشروعات جديدة للمواطنية في بلدان الغرب.. الذي يولد أطرا جديدة لتعبئة جمعية واطلبات متنوعة وفعل سياسي ضمْن وفيما وراء الحدود"[2]. مثلا، أعلن لمام مسجد باريس أن "القواعد المانعة لارتداء غطاء الرأس في المدارس ستكون تمييزية على أرضيات حقوق الإنسان"[3].

من خلال روايات الهوية "ربطت المجموعات الإسلامية نفسها بالأطر الكلية المتوفرة ومجموعة من الطلبات... واستحداث استراتيجيات للمشاركة. فمثل هذه الروايات سواء أكانت فردية أم جماعية هي عبارة عن وسائل المشاركة في إدراك المجالات العامة. فمنذ القيام بهذا الأمر تخلط (statured) المجموعات الإسلامية العام مع الخاص وتبث في الحلبة العامة إدعاءات لخلاقية منافسة وفروقات غير متجانسة ولا يعني ذلك خلو الساحة العامة من المعاني المشتركة. إن ما هو مشترك وما يكون الأساس الأخلاقي للعامة هو الخطاب الكوني للحقوق، وضمن هذه الأطر تكون إعادة صياغة الهويات باعتبارها الخير الطبيعي. هذا الأساس المشترك هو ما يجعل التفاعل في الفضاء العمومي ممكنا حتى ولو كانت هذه الهويات متعددة وذات خصوصية وتهدف للمعارضة. وما هو ليس ممكناً هو تحديد العام كتعبير عن جماعة مقيدة ومغلقة، حيث جزء (disrupt) بروز الفضاءات العمومية الأنماط الوطنية... وتلجأ الجماعات الإسلامية إلى استعمال لغة الحقوق لتبرر طلباتها وإدعاءاتها، وهكذا، للمواطنية. بواسطة استعمال لغة الحقوق فإنهم يمارسون مشاريع مدنية ويصلون أنفسهم بالخير العام الأوسع"[4].

إن بروز قواعد جديدة للمشاركة وتكاثر أشكال التعبئة يعني أنه يجب على مفاهيمنا "أن تدمج التغييرات في مؤسسات المواطنية، والحقوق، والهوية، ولتعالج التحدي المثار بواسطة الفاعلين البارزين، ومعابر الحدود (border – crossings)، والتعبئات غير التقليدية. تستطيع المواطنية أن تخدم فقط باعتبارها أداة تحليلية ذات معنى لمفاهيمنا وتشريعاتنا لمشاركة مدنية فعالة"[5]. إنه وبناء على ما سيقدمه غليون لاحقاً بأن الحركات الإسلامية قبلت ممارسة العمل في مجال الدولة الوطنية، فإن تحليل برتران بادي لفهم سياق المواطنية في التراث الإسلامي، خصوصا ادعاءه بمطالبة تلك الحركات السيادة على فضاء الدولة الأوروبي، لا يكون صالحا للتعميم.

---

(1) Ibid, p 512
(2) Ibid , p 514, 515
(3) Ibid , p 516
(4) Ibid , p 518, 519
(5) Ibid , p 522

والمواطنية باعتبارها قاعدة لتأسيس الاجتماع المدني، هي حالة تعاقدية تتم في إطار الدولة. ولا تقوم المواطنية على الايمان بل على الولاء للدولة والقانون مع تلازم ذلك بحرية الاعتقاد، بحيث تكون الحرية الفكرية والسياسية هدف السلطة الأول والمحفز على التضامن وبناء الأمة، وأن تقوم أخوة المواطنية على علاقة المشاركة في الحقوق والواجبات. وعلى المشاركة في صياغة القوانين والأطر المؤسسة للاجتماع العام، وعلى الاعتراف بالتناقض والاختلاف في المصالح الاجتماعية من خلال نظام ينظم هذا التناقض ويضبطه بواسطة الوسائل القانونية والعلاقة الشكلية[1].

المواطنية تعتبر قاعدة للتضامن والتفاهم والتواصل بين الأفراد، ويكون الرأي العام مصدر شرعية سلطتهم المدنية. كما تكون المواطنية مصدر تلك الشرعية باعتبارها تحالفاً وتضامناً بين أناس متساوين. إن مصدر الولاء هو المساواة ومضمونها الحرية والمشاركة في بناء النظام[2]. والمواطن فكرة سياسية تتجسد من خلال "تربية جماعية: هي السياسة نفسها بوصفها ممارسة للحرية، ومن تربية فردية: هي التهذيب الأخلاقي بما يشمل من تكوين للقيم الأساسية والضمير الفردي"[3]. وبرهان غليون إذ يعتبر مفهوم الحرية الفردية والمواطنية المتساوية شرط قيام الجماعة السياسية يدعو إلى عدم التقليد الحرفي والانطلاق من الخصوصية. فالأمم "التي لا تنجح في صوغ معنى الحرية في كلمة من لغتها، لن تستطيع أن تفهم ممارسة الحرية ولا مضمونها"[4].

والمستقبل كما يراه غليون هو للمواطنية العالمية وإطارها الطبيعي هو المدنية البشرية الشاملة[5]. يتضح من هذا أن غليون يتبنى مفهوم المواطنية عند هابرماس الذي عبر عنه الأخير "بمقولة "المواطنة الدستورية"، أي انسجام أفراد المجتمع السياسي مع المبادئ القانونية ذات الأهداف الكونية، ويتعلق الأمر بمبادئ العدالة والديمقراطية والمساواة في المواطنة وحقوق الإنسان... إن غرضه هو بلورة مفهوم المواطنة الديمقراطية المبنية على "القانون" في مقابل المفهوم القومي أو العرقي للمواطنة، أي التماهي مع أمة قومية تجمعها قيم جماعية مشتركة. فليس للمواطنة الدستورية شروط قومية بالضرورة، وإنما تتحدد وفق مبادئ معيارية وأخلاقية شاملة، لا يمكن أن تُختزل في نص دستوري لدولة معينة. وإذا كانت الثقافة القومية ضرورية للهوية القومية الضيقة، فإنها غير ضرورية للمواطنة الدستورية التي تحتاج فقط لثقافة سياسية ليبرالية ومدنية لا يمكن أن تحتكرها ثقافة خصوصية معينة"[6]. ومن هنا نجد غليون يرفض المواطنية القطرية، مع أنه يعتقد بإمكانية بناء مواطنية من خلال الانطلاق من خصوصية محلية تأسيسية.

وتعوق الدولة الدينية تحقيق المواطنية لأنها لا تسمح بممارسة الحقوق الديمقراطية الأساسية، بما فيها بعض

---

[1] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 150

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 159-161

[3] المرجع السابق نفسه، ص 166

[4] المرجع السابق نفسه، ص 477

[5] انظر المرجع السابق نفسه، ص 572

[6] السيد، عبدا ولد أباه (2007)، مرجع سابق، **التسامح**، 5 (20)، ص 17

الواجبات المدنية الأساسية[1]. وتعطل تحقيق فحوى الديمقراطية الأساسي بصفتها غاية، وتعني "مشاركة كل أعضاء المجتمع في تقرير صورة واتجاهات المؤسسات التي لها مساس بحياتهم المشتركة. أما الديمقراطية السياسية من حيث هي ترتيبات مؤسسية وإجرائية معينة لإدارة دفة الأمور على المستوى السياسي ولصنع القوانين ولانتخاب المشرعين وغير ذلك، فما هي إلا وسيلة لتحقيق الديمقراطية بصفتها غاية"[2]. إذن لا يقبل ضاهر بالتعريف الذي يقدمه جوزيف شومبيتر (Joseph A. schumpeter) الذي أصبح تعريفا متداولا، إذ يعتبر ضاهر الديمقراطية قيمة علمانية صرفة، أما بصفتها إجراءات فهي وسيلة خطرة يمكن أن يستغلها الإسلاميون للوصول للسلطة، كما يمكن التذكير بأن الديمقراطية هي قيمة وإجراء كما بينا.

إن تقييد المواطنية وحقوقها بالعقيدة، يعني حرمان غير المسلمين والمسلمين العلمانيين من تلك الحقوق التي تندرج تحت باب المواطنة العامة، مما يعني غياب المساواة[3]. وتحتل الفلسفة الأخلاقية مكانة كلية في رسم صورة وشكل المؤسسة الديمقراطية عند ضاهر. مع العلم أن العقل البشري تحكمه مرجعيات متعددة وتوحيد هذه المرجعيات، يعني إلغاء التعدد وعدم تحقق التعاون والعمل الجماعي التي يعتبرها ضاهر وسائل وأدوات لحل المشاكل التي تواجه البشر، ثم أين مكان الحقوق الروحية في المواطنية؟ في سياق دمقرطة فكري يفتح النقاش لإمكانية توسعة الفضاء السياسي الديمقراطي ليشمل الحقوق الروحية. لكن اعتبار العلمانية الشرط الوحيد والكافي للديمقراطية لا يساعد على عملية التحول الديمقراطي.

مع ضرورة الإشارة إلى أن من أهم عقبات تحقق المواطنية هو صعوبة ترسيخها في الثقافة الاجتماعية والسياسية في دولة ما ضمن فترة زمنية قصيرة، خصوصا في مجال الحقوق الاجتماعية، إن الإيمان بها والرغبة لجعلها واقعا يحتاج وقتا طويلا للتطور، كما يمكن حدوث انتكاسات بصورة دورية[4]. ولا بد من التأكيد على أن المواطنية القائمة على المشاركة لا "تتطور على مستوى الدولة من دون اختيار نشاطات مماثلة على المستوى المعني مباشرة، والحميم، للقرية والدائرة والحي والمصنع أو النقابة المهنية. فالمواطنية ينبغي أن تبنى من الأسفل إلى الأعلى، كما أن الجو العائلي الذي يوفره النصف الأنثوي من السكان، إضافة إلى روح الجماعة والتعليم في المدارس لها مساهمات حيوية في إرساء هذه الأساسات"[5]. في الوطن العربي، وعلى وجه الخصوص، ما زالت دلالة المواطنية ذكورية، أي حيث خصائص الفضيلة المدنية ذكورية، وليست مواطنية. "إن مبدأ السيادة يكمن أساسا في الأمة، وهو ليس إلا إعادة توحيد المرأة والرجل"[6].

---

[1] انظر ضاهر، عادل (2001)، **أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي**، ط1، بيروت: دار أمواج، ص386

[2] المرجع السابق نفسه، ص 387

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 396

[4] انظر هيتر، ديريك (2007)، **تاريخ موجز للمواطنية**، مرجع سابق، ص 173

[5] المرجع السابق، ص 176

[6] المرجع السابق نفسه، ص 181

ومن أسباب ذلك النمط الذكوري للمواطنية عربيا، الصورة التقليدية التي تقدمها المناهج للمرأة التي "تؤكد نظرة المجتمع إلى المرأة كمواطن درجة ثانية"[1]. وتقترح الباحثة فادية أحمد فقير ضرورة خلق مفهوم مواطنية يحرر النساء من العزلة السياسية، مفهوم مواطنية يتجاوز القطرية والمحلية إلى العالمية مفهوما عولميا قائما على الحقوق والواجبات، يجسر الفجوة بين الفضاء الخاص والعام، بحيث يحكم المحيط الخاص من قبل قوانين الدولة القطرية والتشريعات العالمية لحقوق الإنسان. مما قد يقلص "نفوذ الدولة لصالح النساء. كما أن صياغة مفهوم جديد للمواطنة وبعيدا عن الأدوار المحددة مسبقا للنساء (gendered) قد تؤدي إلى حماية حقوق النساء (والرجال) بغض النظر عن أصلهم أو معتقداتهم أو طبقتهم أو ثرائهم"[2].

لذلك فإن مسار التربية هو أهم مسار يمكن من خلاله إعداد برامج بناء التربية للمواطنية، حيث يمكن تصميم برامج للإعداد الذهني عند الطلاب للأغراض السياسية والاجتماعية، وأخرى تشجعهم على التفكير بأنفسهم في دراسة القضايا السياسية. بحيث تتمحور في مقاصد ثلاثة: نموذج التوافق السياسي. من خلال تدريس دستور الدولة، وتاريخها والتركيزعلى الأحداث التي تنمي حب الوطن والاعتزاز به. ثم توظيف المدارس في ترسيخ الإحساس بالوحدة الوطنية والهوية. وأخيراً، تعزيز الحالة الاجتماعية القائمة، حيث يكشف تاريخ التربية المواطنية عن تكوين مستمر لاستيعاب التغيرات. ويجب العمل كذلك على تعليم المواطنية العالمية لكي نحس بالمسؤولية تجاه نظرائنا المواطنين، والعمل المجتمعي الطوعي يمكن أن يهيئ لحالة النضوج المرجوة. إذ تشمل المواطنية المواقف والمعرفة والمهارات[3].

كذلك يجب اعتماد إستراتيجية لتدريب المواطنين وتشجيعهم على المشاركة بصورة كاملة في المجتمع المدني من خلال تطبيق مفهوم المدافعة، حيث يمكن لها أن تنعش المجتمع المدني وتساهم بأن توفر له "إطاراً متماسكاً للاستدامة"[4]. وهي تعزز التفكير النقدي من خلال المهارات التي توفرها وتجعل الصوت المدني مسموعا ضد التيارات الأخرى، حيث تقوم علاقة تبادلية بين انهيار المجتمع وعدم المقدرة على المدافعة. وإن لم تكن سببية فهي مهمة[5]. إن المعايير الشيشرونية، بشكل خاص الإلقاء (delivery) والأسلوب (style) والذاكرة (memory) هي أساليب فعالة للمدافعة، والإقناع وسيلة حيوية كون المدافعة ليست قسرية[6]. وتقدم المدافعة مواطنية مدربة تتعلم التنظيم وتجاوز الجدالات القسرية وتهتم بالبحث والرد على القضايا المدنية، مدافعة عقلانية تجهز جدالات فعالة وتنقض ادعاءات الخصم. المهارات، ليس فقط الأفكار، يمكن أن تساعد المواطنين ليصبحوا مواطنين أفضل. "هذه المهارات يجب أن تكون معلّمة،

(1) فقير، فادية أحمد (2004)، نساء ديمقراطيات بدون ديمقراطية ؟ النسوية والديمقراطية والمواطنة: حالة الأردن، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 195

(2) المرجع السابق نفسه،ص 214، 215

(3) انظر هيتر، ديريك (2007)، **تاريخ موجز للمواطنية**، مرجع سابق، ص 194

(4) Zompetti J. P. (2006), The Role of Advocacy in Civil Society,. p 168

(5) Ibid , p 174

(6) Ibid , p 176

ليس مثل الحقوق، إنها ليست واضحة بذاتها..."[1]. وتؤمن المدافعة وظيفة الديمقراطية وازدهارها من خلال تجهيز وإلقاء الجدالات لأجل ديمقراطية تعمل، كما تظهر حيوية النقاشات العامة فضائل ومساوئ مسارات مختلفة للفعل[2]. مع الإشارة إلى أن المدافعة هي من الوظائف المهمة في الديمقراطية التداولية إلا أن الفضائين العموميين للديمقراطية التمثيلية والتداولية يتقاطعان في بعض الجوانب والممارسات.

إن المواطنية لا تعني الوطنية (أو الجنسية)، والتمييز القانوني يتطلب القول إن الوطنية "تدل على انتماء المرء إلى دولة قومية، في حين أن المواطنية تمنح الحق بالاشتراك في تسيير المجتمع تسييراً مباشراً أو غير مباشر. الوطنية تخلق تضامناً في أداء الواجبات بينما المواطنية تمنح حقوقاً"[3]. لذلك الاعتقاد بأن حقوق المواطنية في الدول النامية عموما تُمنح كنتيجة لحمل جنسية البلد، في حين ترتبط تلك الحقوق بالعموم بالإقامة الدائمة في الدول الغربية، اعتقاد غير صحيح[4].

وينشأ التوتر القائم بين الحقوق والمواطنة في المجتمع الليبرالي القائم على الحقوق، لأن الفرد يأتي أولا، إن الحقوق أقوى لأنها جزء طبيعي منا، أما المجتمع وما يرتبط به والمواطنة فهي مكتسبة، وبهذا يتضح عدم التوازن بين الحقوق والواجبات[5]. وإذا كانت الطبيعة عند لوك تفهم على أنها "الطريقة التي سنكون عليها إن نحن لم نتعرض إطلاقاً للتعليم والترويض الثقافي. هي.. المادة الخام"[6]. وإذا كان الوضع الطبيعي أننا نتصرف كأفراد مقدمين مصلحتنا الشخصية دون الاهتمام بالمصلحة العامة، فإن "الحقوق قوية. أما الواجبات، واجبات المواطنة، فليست قوية. ونحن نميل، أغلبنا، إلى أن نتهرب منها إن استطعنا ذلك سبيلاً"[7]. وفي الدول المدينية القديمة وكثير من مجتمعات سياسية عصرية التي تقدم المجتمع وتشتق واجبات المواطنة منه، الحقوق فيها منحة تسحبها متى شاءت، عندما يخرج المواطن عن الطاعة[8].

إن الفصل الليبرالي بين الدولة والمجتمع لا يمنع من القول إن "المواطنية تعني: أن يعد المواطن جزءاً من هذا السعي الجماعي لتحقيق الاستقلالية... من خلال الانضمام إلى العمومية الواسعة"[9]. بحيث تعني المواطنية، إضافة للحقوق والواجبات، المشاركة والجدال في الفضاء العمومي حيث "يتفاعل ويحشد الفاعلون الاجتماعيون باعتباره فضاء

---

[1] Ibid , p 178

[2] Ibid , p 179

[3] تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، مرجع سابق، ص 95

[4] انظر شبلاق، عباس (2004)، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 54

[5] انظر جولدوين، روبرت أ. (1995)، الحقوق والمواطنة والسلوك الحضاري، في: إدوارد سي بانفيلد (محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير عزت نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، الأردن: دار النسر للتوزيع والنشر، ص 64

[6] المرجع نفسه، ص 65

[7] المرجع نفسه، ص 66

[8] انظر المرجع نفسه، ص 68

[9] غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 81

أساسيا لممارسة المواطنة"[1].

وقد سعت أوروبا لدمج المهاجرين الدائمين كمواطنين، بصفتهم أفرادا لا جماعات، مما يعني أنها تمارس سياسية الإقصاء الإثنية "التي وجدتها سوزان شانهان Suzanne Shananhan عنصرا مهما في إعادة تشكيل (reconfiguration) المواطنية المعاصرة. الدول الأوروبية مترددة لتضمن اعترافا قانونيا للممارسات الدينية الإسلامية. في الرد، لجأت الجماعات الأقلية الإسلامية للحقوق التقليدية العالمية وطالبت دعماً لها من الاتحاد الأوروبي... كما يتجاهل الأوروبيون المدى الذي أعادت الهوية الإسلامية تشكيل نفسها من خلاله لتبيء المفاهيم الأوروبية للحقوق. حيث لا تجد تلك الجماعات جهازا ضامنا متناغما للمواطنية، جهازاً يقوم على فن خطابة مواطني عالمي، يؤكد على الحقوق العامة للمواطنين الأفراد، أما ممارسة تلك الحقوق، فهي متشظية، وجزئية، وتدريجية"[2] حيث تأتي توسعة الحقوق لمجموعات جديدة لستجابة لمشاكل عملية سببها التناقض المذكور[3]. إذ ليست الحقوق في المجتمع المعاصر مقومات دائمة، فهي إذا لم تستعمل أو أُسيء استعمالها تضمر. ما يوجب توسعتها ولجماعات محددة. وغياب الأمل بتحصيل تلك الحقوق ولو الجزئية منها من خلال دولة مفردة أو اتحاد يعني تحول الحقوق لشعارات زائفة[4].

ويستطيع الفرد من خلال احتمالية التعليم لمواطنية عالمية أن يملك مفهوم ذات مندمجة على مستويات عدة، من المحلي إلى الوطني إلى الدولي، لتعالج المواطنية الديمقراطية حل مسألة تبيئة التنوع[5]. وهي عملية تعتمد على كيفية تفسير الهوية، حيث نجحت أداة المواطنية، تاريخيا، بمعالجة التنوع. و"الهوية عرضة لكونها مقسمة (compartmentalized) في جانب ومنسجمة (homogenized) أو متماثلة داخل هوية وطنية مقيدة على الجانب الآخر"[6]. وتعليم الناس أن يفكروا بأنفسهم كمواطنين فاعلين يحقق مفهوما مكثفا للهوية، أما حالة كسب المعلومات والمعرفة فهي انخراط ومتابعة محايدة[7]. ولتحقيق الهوية على المواطن أن يضع نفسه في الفضاء المعطى، ويرجع نفسه له وليشمل التأثير في الفضاء بإيجابية "أيضا القبول والانخراط بنشاط مع كيف نحن، كمواطنين، نقف في علاقتنا بهذه التميزات النوعية للفضاء المعطى"[8].

وإذا اعتقد أن الذات تبدأ بتحقيق هويتها الأخلاقية من المخصوص في المجتمع المحلي مثل: العائلة، الجيرة، المدينة والقبيلة. حيث تبدأ متابعة الخير العالمي[9]. فإن تشارلز تايلور (Charles Taylor) يرى تحقق الذات في شبكات

---

(1) Soysal, Yasemin Nuhoglu (1997), Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres, p 510

(2) Hanagan, Micheal (1997), Recasting Citizenship: Introduction, **Theory and Soceity**, 25: p 400

(3) Ibid, p 401

(4) Ibid, p 402

(5) GolMohammad, Muna (2004), World Citizenship, Identity and The Notion Of An Integrated Self, **Studies in Philosophy and Education** 23: p 131

(6) Ibid, p 132

(7) Ibid , p 135

(8) Ibid , p 136

(9) Ibid , p 137

من الحوار (webs of interlocution) تكون الفضاء الأخلاقي وما يتضمنه من قضايا أخلاقية "يجب أن تكون مفاهيم للذات والهوية حساسة وتبيء التنوع مع زيادة تعقيدات الهوية الإثنية والثقافية... لا تستطيع المواطنية ببساطة أن تكون مقيدة لمفهوم الذات والهوية الذي لا يختبر الاختلافات وطبقة العامة... إن تقييد الهوية يهمل جانب الذات الجوهري والعالمي، حيث ستعيش الدول وأفرادها غربة وإقصاء"[1].

ويقترح لتجاوز تصور البنيوي والتفكيكي للهوية في النظرية الاجتماعية المعاصرة تطوير "تصور معياري للذات والجماعة" يتخطى الحدود الطبيعية لتبيئة التنوع وتوسعة مفهوم الجماعة ومفهوم مواطنية عالمية "الذي يستطيع أن يكون مستقرا فيما وراء الحدود الطبيعية"[2]. مفهوم الذات المندمجة "يرفض ثنائية (duality) الجسد- العقل. ويشير إلى اندماج (integration) الجسد والعقل، وحدة الجسد والروح... أن ندرك الحاجة لتطوير حياتنا الفردية المخصوصة في سياق الحيوات الجمعية... (Husayn Danish) معني أكثر بتحقيق أنفسنا باعتبارها موجودات بشرية... ليس بواسطة إقصاء أنفسنا من الآخر، لكن بدلا من ذلك بواسطة شمول الآخرين في جهودنا. إنها عملية تبادلية متساوية عادلة وحسب..."[3]. ربما يساعد تطبيق نموذج Danish في المناهج على "إعادة التفكير بالتعريفات للذات وعلاقة المواطن بالحكومات المتعددة محليا، ووطنيا، وعالميا"[4]. كما يثار جدل مضمونه أن على الفرد ألا "يستسلم للهويات المحلية لكن عليه أن يرى الذات مطوقة (encircled) بعلاقات بالآخرين. فالدائرة الأولى تحيط بالذات وما يتسع هو تعاقب دوائر تمتد من العائلة الحالية إلى البشرية ككل"[5].

على أن اعتبار فكرة الشخص التي أشرنا إليها سابقاً نصاب للمواطنية يجعل من عملية تبيئة الديمقراطية في الثقافات الأهلية "التي تقوم على التكتل الجماهيري والتفكير الجمعي. أمرا صعبا"[6]. وعلى الرغم من قول عزمي بشارة إن المواطنية وأكثرية المواطنين تقوم بالرأي والمصلحة، وليس انتماء مصدره الأكثرية والأقلية الطائفية[7]. واعتباره القبيلة كسياسة قبلية (أي نشر الوعي القبلي) وكبنية اجتماعية سياسية وليس بالضرورة ثقافية (أي كبنية عضوية جمعية عربية) عامل إعاقة لمواطنة عربية[8]. فإن ما يطرحه من أفكار لا ينسجم مع اعتبار المواطنية تقوم على الرأي والمصلحة. فهو يرى أن رابط القومية كبنية جمعية مسبقة هو مصدر ولاء المواطنية، وحتى يؤصل للقومية يقول "لم تكن الفكرة القومية العربية كما يدعي المستشرقون وبعض الإسلاميين نتاج جهد أقلياتي للانتماء إلى الأكثرية العربية في بلاد العرب ضد الهوية الإسلامية للإمبراطورية العثمانية. فالعروبة كانت قائمة على شكل لغة وثقافة وعصبية قبل

---

[1] Ibid , p 138
[2] Ibid , p 139
[3] Ibid , p 140, 141
[4] Ibid , p 143
[5] Ibid , p 144

[6] طرابيشي، جورج (1998)، **في ثقافة الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 108
[7] انظر بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 14
[8] انظر المرجع السابق نفسه، ص 124

المرحلة القومية في الدول الإسلامية المتعاقبة، بما فيها العثمانية"[1]. فمن بين تعاريفه للقومية شمولها العصبية. ثم في موضع آخر يذكر أن أس القومية العربية هو الثقافة العربية، لا العرق. وهو تشكل قديم وحديث، يصلح لإقامة كيان سياسي عربي على أساس الهوية العربية بحيث بعد قيام هذا الكيان، أي بعد مرحلة التطهير "ننتقل إلى مرحلة تكون فيها المواطنة هي الأساس للعربي وغير العربي. أي إن تكون المواطنة متساوية"[2]. فهو يفترض بأن هناك مرحلة تسبق العلاقة المواطنية التي عرفها بأنها علاقة فرد – دولة، بلا مؤسسات مدنية وسيطة. كما ينفي أن تكون القومية مادة، بل "مجموعة أفكار وثقافات وعواطف... القومية انتماء وفي ظروف محددة، وهي متغيرة وليست أبدية. وهي متحولة... وبعد إقامة هذه الدولة يجب أن تصبح المواطنة هي التي تشكل وحدة الأمة"[3].

وقد أكد بشارة أن العروبة لم تكن عنصرية ومن ادعى هذا ضدها هو الإسلام السياسي في سياق طرح العقيدة بتطرف كمصدر ولاء للأمة مقابل الرابطة القومية العنصرية، "طرحها هندي ممن قام تميز طموحهم السياسي عن بقية الهنود على أساس ديني لا قومي، وهو الإسلام الحركي السياسي الهندي على لسان أبو الأعلى المودودي"[4]. في حين يرى برهان غليون أن الفلسفة القومية تحمل مفارقة عميقة، حيث "النزوع العميق للمساواة بين الأفراد بصرف النظر عن اختلاف انتماءاتهم، وفي الوقت نفسه، نفي خصوصياتهم الجماعية مما يعني احتمال التمييز في ما بينهم من حيث هم مجموعات متميزة، لصالح الجماعة الأكبر التي تفرض بشكل طبيعي وعفوي لغتها وثقافتها على الدولة الواحدة الموحدة"[5]. وهو ربما يذكّر بما طرح سابقا من اتباع أوروبا سياسة تمييز إثنية. ويعتقد غليون أنه لا الوقت ولا الحاجة يسمحان بأن نعيد التجربة القومية، بل الهدف الانتقال المباشر "إلى الدولة القانونية والمواطنية. والدولة الديمقراطية هي تجاوز لتلك القومية، ليكون مصدر الولاء هو تأكيد الحقوق والواجبات الفردية والتأكيد على السيادة والمركزية الفردية بعد أن كانتا مركزيتين على الأمة والجماعة. وهكذا فتحت الديمقراطية اليوم من جديد إمكانية التمايز الجماعي أيضا وقبول التمايزات الأقوامية والمذهبية باعتبارها جزءا من الحريات العامة"[6]. وليتم الانتقال من القومية التقليدية إلى شكل غير قومي أو إمبراطوري للدولة. في سياق ديمقراطية تداولية ومواطنية على نسق هابرماس.

والطائفة الدينية والعشيرة لا تصلحان كمصدر ولاء مواطني لأنهما متشابهتان من حيث إنهما تمتصان ملامح وخصوصية الفرد ومواقفه، حيث لا فردية ولا حقوق خارج هذا الولاء. فالطائفة السياسية في عصرنا هي قومية دينية على عكس الأمة الإسلامية المدينية[7]. والمواطنية باعتبارها انتماء لعقيدة لا تصلح لتأسيس مواطنية عربية، عقيدة "الأمة فيها هي جماعة من المؤمنين بحكم الولادة، بمعنى أن الذي ولد لمؤمن فهو مؤمن حتى لو كان كافرا أو علمانيا... هي

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 130

[2] قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، **المستقبل العربي**، 31 (357)، ص 12

[3] المرجع السابق نفسه، ص 13

[4] بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 132

[5] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 215

[6] المرجع السابق، ص 216

[7] انظر بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 133

رابطة على مستوى الإسلام تحوله من دين وإيمان إلى انتماء وهوية، ومن عقيدة أو مذهب إلى ما نقصده اليوم بالطائفة... وهي شبيهة جدا بالرابطة الإثنية بالولادة، والتعصب لها لا يختلف عن التعصب القومي"[1]. وقد أشرت لرأي غليون سابقاً الذي بين أن الفقهاء اعتبروا اللفظ بالشهادتين كافيا لتثبيت الانتماء إلى جماعة المسلمين. كما سأعمل على تطوير هذا الموقف لاحقاً.

في حين يرى غليون أن الطائفية هي استغلال الدين لمصلحة السياسة، فلا تمثل الدين أو التدين، معتقدا أن الدين أكبر حاجز ضد الطائفية. والطائفية "سياسة الأقلية على اختلاف دينها وعلمها"[2]. وأن المشكلة في أساسها سياسية، وقد كان سبب "الحملة الطائفية اللاسامية في أوروبا الماضية هو استبعاد الطبقة الوسطى من السلطة. فالتطور الذي راكمته أوروبا حتى بداية القرن لم يرافقه تغيير مقابل في قنوات السلطة. يسمح لهذه القوى بالتعبير عن نفسها"[3]. إن مشكلة الأقلية تبرز للعيان عندما تكون هناك مشكلة أغلبية فقط. أي عندما لا تكون طبقة اجتماعية واسعة قادرة على تحقيق مواطنيتها في الدولة[4]. مبينا أن الطائفية الدينية والأقوامية والمهنية هي نتيجة سياسات خاطئة للدولة الحديثة على صعيد السلطة والمجتمع معا[5].

ولمزيد من التوضيح نبين أن المواطنية تحصل إما عن طريق مكان الولادة، أوخط النسب. وهي من أمور الانتساب. وتكتسب المواطنية بالتجنس باعتبارها امتيازا تحقيقاً للشرط القانوني وقد تمنح حسب رغبة الحاكم[6]. وتقيم إسرائيل "المواطنة على أساس نسب التحدر... فالأفراد يهود لانحدارهم من أم يهودية وهم لا يحتاجون إلى الاشتراك في لغة وحضارة مشتركة، ولا هم بحاجة لأن يكونوا متدينين مخلصين لكي يعتبروا يهودا. [وهو ما يبطل مقايسة بشارة بصورة كاملة، حين يمثل بمواطنة إسرائيل وحين يشترط الإيمان الصحيح على المسلم] وهكذا "فلدى إسرائيل قاعدتان للمواطنة بالولادة: أولئك الذين ولدوا داخل البلاد من أبوين مواطنين والذين هم بالتالي مواطنين تلقائياً بغض النظر عن انتمائهم الديني أو العرقي، وأولئك المولودون خارج البلاد والمؤهلون للهجرة والمطالبة بالجنسية لكن فقط إذا كان والداهم يهوديين. إن بلداناً مثل ألمانيا وإسرائيل وسويسرا وهولندا واليابان التي تتبع حق الدم تجعل التجنس صعباً"[7] أما التي تتبع تصور مكان الولادة تكون أكثر ليبرالية في موضوع المواطنة. وقضية "ما إذا كان الأطفال المولودون لوالدين أجانب يجب أن يطلبوا المواطنة عند الولادة لا يزال قيد البحث"[8].

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 138

[2] غليون، برهان (1979)، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط3، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ص 20-22

[3] المرجع السابق نفسه، ص 24

[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 26

[5] انظر غليون، برهان (2003)، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مرجع سابق، ص 123

[6] انظر وينر، مايرون (1995)، المواطنة والهجرة دلالات للديمقراطيات الليبرالية، في: إدوار سي بانفيلـد (محـرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبـة، ط1، الأردن: دار النـشر للتوزيـع والنشر، ص 170، 171

[7] المرجع السابق نفسه، ص 177

[8] المرجع السابق نفسه، ص 179.

ويرى بشارة أن تعريف المسلم بالولادة عصبية، ولا يعتبر تعريف اليهودي بالولادة عصبية، ويعتبر أنه حتى إذا قصد بالتعريف المسلم المتدين فإن هذا يمس بمبدأ المواطنية، حتى مواطنية المسلمين، "ولا شك أن حكم المفهوم هذا بناء على العقيدة يتحول إلى "المسلم المؤمن" ثم إلى المؤمن بتفسير معين للإسلام، الأمر الذي يقصي من المواطنية المسلمين الذين يعترضون على التفسير الرسمي أو السائد للعقيدة، وهكذا... يصبح التمييز الرئيس موجها ضد المسلمين غير المتكيفين مع التفسير السائد للإسلام"[1] حيث يغيب التسامح وعلاقة المواطنية بين المسلم وغير المسلم. وحتى إذا كان عبد الوهاب الأفندي يرى أنه في مجتمع المدينة مصطلح مسلم كشريك في الجماعة هو المصطلح المقابل لمواطن فرأي صحيح في الخطاب، أما في الممارسة فكانت هناك تفرقة في الحقوق[2].

ويعتقد بشارة أنه حتى لو قبلنا بتساوي كلمة مسلم ومواطن في الخطاب إلا أن "المواطنة كعضوية في "أمة دينية" هي أقرب ما يكون إلى مفهوم المواطنة في دولة حديثة مثل إسرائيل فقط، حيث العضوية في الأمة الدينية قريبة من مفهوم المواطنة في الدولة، ويكفي لتشكل أساسا لها. الفرق هنا أن الدين هو بطاقة الدخول في المواطنة وليس العكس. ففي الديمقراطية القائمة على المواطنة لا توجد أقليات دينية بل جماعات دينية"[3]. وتحقيق تطابق الانتماء الطائفي والقومي، (أي كما أفهم تحويل الدين لهوية إثنية)، هو الأداة التي من خلالها يتم تحويل الطائفة إلى قومية "في دولة طائفية لا تفصل بين الدين والدولة بفعل الفصل بين الطائفة والأمة، كما فعلت إسرائيل إذ حولت طائفة منتشرة في عدة دول إلى قومية بواسطة أداة الدولة، الجيش... التعليم الرسمي وغيره من أدوات صنع القومية"[4]. بالطبع، يتضح من طروحات بشارة أن العلمانية وتحويل الدين إلى مجرد هوية شرط المواطنية المسبق. ويعتبر بشارة أن مفهوم الديمقراطية الأهلية، الذي تُعتبر فيه الجماعة سابقة على الفرد، لا يمكن أن ينجح عربيا، ويعتقد أن الحقوق الجماعية يجب أن تشتق من الحقوق الفردية[5]. هذا، على الرغم من أن بشارة يشير إلى أنه لا يعتقد بما يسمى في العلوم الاجتماعية شروطا مسبقة للديمقراطية، ومع ذلك، يعتبر رابطة الدم القومية كما نستخلص من طروحاته، الشرط المسبق لمواطنية ديمقراطية. إذ يؤكد صراحة في عنوان كتابه (في المسألة العربية، مقدمة لبيان ديمقراطي عربي) على هذا المعنى. ويمكن أن أفهم عبارة في المسألة العربية أنها تعني: في القومية العربية حصراً شرط تحقق الديمقراطية.

في حين "يعتبر قطب أن جوهر اليهودية، دين بني إسرائيل، تأثر، كما تأثرت المسيحية، بالوثنية والعقائد القومية. علاوة على ذلك، فقد آمنوا أن إله بني إسرائيل هو إله قومي، ما سمح لهم بأن يمتلكوا معايير أخلاقية معينة لليهود وأخرى لغير اليهود"[6]. حيث تطابق اليهودية بين الدين والقومية. وهذا رأي يساعدنا على فهم بشارة بصورة أكثر

---

[1] بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 139، 140

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 140

[3] المرجع السابق نفسه ص 142

[4] المرجع السابق نفسه، ص 172

[5] انظر المرجع السابق نفسه، ص 162

[6] الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 156

وضوحاً.

كما يؤكد غليون أن التاريخ يظهر التناقض الكبير بين الدولة والدين في الديانة اليهودية والمسيحية، حيث ضاع الدين اليهودي في الدولة مما حول اليهودية إلى طائفة جعل سلوكها أشبه بقبيلة دينية معزولة في العالم مع حقيقة عالمية رسالتها، وفكك مجتمعها المدني وغياب القانون واختزال الحقيقة الدينية إلى مجرد فكرة روحية خالصة، وضياع الدولة في الدين في المسيحية[1]. وقد تحولت اليهودية إلى "عصبية جماعية شبه قبلية تاريخية لإعادة بناء الدولة الزمنية"[2].

وحين طابق الأفندي بين كلمة مواطن وكلمة مسلم في المصطلح الإسلامي التقليدي، علل ذلك بأن "هوية المجتمع الديني والسياسي في بدايات المجتمع الإسلامي كانت من المسلمات حيث يتمتع الفرد بحكم كونه مسلما بعضوية فورية وكاملة في المجتمع السياسي وبالمعنى الإيجابي، بل والجمهوري للمواطنة النشطة"[3]، والشرط الضروري والكافي للمواطنية هو أن تكون مسلما، وتتحدد علاقة مواطنية غير المسلم على صلته التعاقدية مع المسلمين. وكان نموذج المشاركة السياسية يتم من خلال مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتباره ميزة للمجتمع الإسلامي. والفارق الوحيد بين هذا الطرح والإطار الفكري لمفاهيم المواطنية العالمية "هو في أساس المواطنة حيث تعتمد الجماعات السياسية الحديثة الترابط التاريخي القائم بين الفرد ووجود إقليمي معين كأساس للعضوية فيها مع استثناء من لا ينطبق عليهم هذا الشرط من حقوق المواطنة الكاملة"[4]. والمشاركة لأكثرية المسلمين هي فاعلة ما داموا يعيشون بالمدينة ومضمونة، وقد تسبب توسع الدولة بانهيار هذا النموذج من المشاركة إلى حرمان أغلبية المسلمين، من حقهم بالمشاركة السياسية[5]. وهذا يثير تساؤلات عن لزومية المجال والحدود في موضوع ممارسة المواطنية. كما يمكن أن نستخلص من طرحه أنه كان هناك نوعان من المواطنية: مواطنية بالولادة، أنت مواطن كونك ولدت مسلما، ومواطنية مكتسبة بالتعاقد، لغير المسلم المولود في الدولة المسلمة. وبذلك يطبق منطق العلوم الاجتماعية، وقضية الشروط المسبقة. ومع اعتقاده بأن "النظام الديمقراطي بالضرورة هو الذي يضمن للمواطن حقوقا متساوية دون الإشارة، إلى المعتقدات الدينية والسياسية والعرق والأصول"[6]. نجده يؤكد أن للمسلمين الحق بالمطالبة بأن "لا تستخدم الترتيبات الجديدة للحد من التصور المستقبلي للمجموعة الإسلامية نحو هدفها الأعلى... إن المحاولات الإسلامية لإعادة تعريف العقيدة لاحتواء المطالب الحديثة للمواطنة المتساوية تسير في الاتجاه الصحيح، لكنها لا تبلغ حتى الآن المدى المقبول. ويلزم مبدأُ المشاركة المسلمين بمنح المواطنين غير المسلمين الحقوق نفسها التي يتوقع منحها من قبل المواطنين في الجانب الآخر، وهذا يعني عدم أخذ الانتساب الديني كليا عند التفكير في هذه القضية. يفرض المبدأ نفسه للمسلمين إن رغبوا بذلك الحق

---

[1] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 62

[2] المرجع السابق، ص 63

[3] الأفندي، عبد الوهاب (2003)، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟ في: حسن الترابي (محرر)، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 174

[4] المرجع السابق، ص 175

[5] انظر المرجع السابق، ص 176

[6] المرجع السابق، ص 190

في تنظيم حياتهم السياسية والطريقة التي يلزمون أنفسهم بها. وهذا يستدعي ضرورة وجود نظام سياسي واسع الأفق والتصور والمرونة قد يستحيل إدراكه ضمن حدود فهمنا لكيفية عمل الدولة الحديثة. لكن هذا يجب ألا يكون سببا في إعاقة النضال لتحقيق هذه الفكرة"[1]. أي الأخذ بالمواطنية القائمة على الحق الطبيعي.

ويشير وجيه كوثراني إلى التسويغ التاريخي لمفهوم الأمة "عند العرب، ولإمكان تعدد الدول الوطنية (القطرية) داخل هذا المفهوم المرن لـ"الأمة"، فأرجح أن كتاب عبد العزيز الدوري: **في التكوين التاريخي للأمة العربية** هو أفضل معبر عن هذا المنحى في الرؤية: اعتبار الأمة العربية ذات مضمون مزدوج: ثقافي قوامه اللغة، وديني قوامه الإسلام. على أن هذه الرؤية لا تستتبع بالضرورة قيام دولة واحدة تتماهى، مع الأمة في الجغرافية البشرية للدولة"[2]. وهو رأي يمكن أن يسهل تطوير المصطلحات والمفاهيم التي تخدم المواطنية. إلا أن القول باستمرار التاريخ لا يسهل استعمال مصطلحات بل "يواجه معوقات يسببها تغير المفاهيم والمعاني والتصورات والاستعمالات المتعددة للمصطلحات وأثر تلك المصطلحات ووظائفها في المدارك والأذهان، ومثاله أثر مصطلحي الثقافة والدين"[3].

ويقال إنه حتى ضمن الدول الإسلامية التي تطبق الشريعة كان هناك غرفة لمستوى ما من ازدواجية الهوية (dual Identity)، فليست الدول متجانسة دينيا[4]. وتاريخيا، وفي السياق المعاصر، الدول المسلمة أقرت أن عضوية الأمة ليست ذات حدود مشتركة مع العضوية في مجتمع سياسي معين: في الأوقات المعاصرة، التمفصل الأوضح لهذا كان في التأسيس للدولة الباكستانية تحت حكم جناح (Jinnah)، لكن أمثلة أخرى: المغرب، والأردن يمكن أن يستشهد بهما مثالا لمجتمعات حيث يوجد هناك مفهوم للمواطنية ليس مطابقا للانتماء أو الانتساب للأمة. "إن المسلم حتى في دولة مسلمة بصورة مسيطرة لديه شيء ما من الهوية المزدوجة ومعتقد ضمن الجماعة المؤمنة. صحيح أن سيد قطب كان سيرفض هذا... لكن الأغلبية من علماء الشريعة في العالم الإسلامي سوف يعترفون بهذه الدرجة من التعددية السياسية باعتبارها منسجمة مع استقامة المسلم. يوجد هناك اعتراف أن هوياتنا الاجتماعية ليست مكونة بواسطة مجموعة خاصة واحدة من العلاقات أو نموذج من الانتماء"[5]. فالمجتمعات المتنوعة "اثنيا وثقافيا، ودينيا هي مجتمعات تكون الهوية مشكّلة بواسطة أساليب مختلفة وسياقات من الانتماء، انتسابات / مؤسسات فرعية... بحيث يعني حكم القانون التأسيس لفضاء يمكن الوصول له من قبل أي شخص الذي فيه يمكن أن يؤكد ويدافع عن التزامات بكرامة الإنسان"[6]. المطلوب اجتماعيا هو "نموذج من العلاقات فيه تعددية واندماجات متشابكة **(**overlapping affiliation**)** تعمل للخير العام. وليكون ذلك حافزا لمدارس الإيمان تجاه تساوق وتناغم اجتماعي وفهم يجعلها تجاب الولاءات الجماعية في علاقة مباشرة مع

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 191

[2] كوثراني، وجيه (2009)، في مدى تأثير العوامل الدينية والثقافية في التوحيد القومي، **المستقبل العربي**، 32 (367)، ص 150

[3] المرجع السابق، ص 151

[4] <Http: //www.archbishopofcanterbury.org/1581 >Archbishop`s Lecture – Civil and Religious Law in England: a religious perspective, p 1

[5] Ibid , p 5

[6] Ibid , p 12

المجتمع الأوسع وبصورة حتمية تقود إلى استفسار متبادل واحيانا تأثير متبادل تجاه التغيير، بدون تنازل عن ميزة العناصر الأساس لتلك الولاءات الأهلية"[1].

وفي السياق نفسه، يعتقد أن قوة المبدأ العلماني جاءت "من الاعتراف بإمكانية التعايش، ليس داخل الدولة فحسب وإنما داخل الفرد نفسه والمواطن، بين الإيمان والعقل، بين التراحم الديني والمواطنة، وبين القيم الأخلاقية والقانون، مما أتاح له أن يتجاوز مشكل الولاء المزدوج والانتماء الروحي والقومي ويحلها، ويطور إيمانه ويشارك في الوقت نفسه في الحياة السياسية مشاركة ايجابية بصرف النظر عن مذهبه، والأصل في ذلك هو الاعتراف الأول بحقل الحياة الخاصة وحرمتها. وكان هذا شرط بناء فضاء العام كفضاء مشترك ومحايد على الصعيد العقائدي، أي كصعيد مواطنة، وعلاقة قومية"[2].

ويعتبر برهان غليون أن شرعية المواطنية تقوم على الحق في الكلام والتعبير والمناقشة وهي ضمانات تلك المواطنية[3]. وعلى الرغم من رفض بشارة لما يطرح على العرب (كما يفهمه) من تحويل الطائفة إلى نظام سياسي من خلال الفدرالية لأنها محاولة لتعويدهم "أن يقبلوا بالطوائف كوحدات سياسية، وأن يتعاملوا ثقافيا وسياسيا مع تعددية الطوائف كأنها التعددية السياسية"[4]. فقد ابتكرت البنية الدستورية شكلا فدراليا للدولة يعرف بـ "المواطنية المتفرعة، أي حالة المواطنية على نطاقي الولاية والمنطقة". ومن خلال ترتيب خاص وتطبيق آلية تفويض السلطة (devolution)، حيث يمكن "مشاركة السلطة بين المستويين الأعلى والأدنى والتي من أهدافها الجمع بين السلطة المركزية وتفويض القرارات مع الإبقاء على الهوية المجتمعية للدول أو المقاطعات التي يتألف منها الاتحاد... بما أن الحكومة موجودة على المستويين معاً، فقد أتاح ذلك الفرصة للمواطنين في التصويت وفي الترشيح للانتخاب على كلا المستويين"[5]. إن التمسك بالفدرالية واللامركزية يأتي من التأكيد على أنهما تعززان الميزة الديمقراطية للدولة، ويساعدان على تجاوز الاختلافات الثقافية البارزة الموجودة داخلها. والمحافظة على الهويتين المدنيتين التوأمين مسألة تدابير دستورية وسياسات حكومية، وهي تعود أيضاً إلى "استعداد المواطن للتسليم بالولاء الفعال لكلتا الطبقتين: فالإفراط بالحس بالولاء للدولة المركزية يضعف النزعة العاطفية للمقاطعة أو الولاية، كما أن العكس يقوض مركزية السلطة للدولة نفسها"[6].

من هنا لا تعود مخاوف بشارة من اعتقاده أن الفدرالية "تعيق العلاقة المباشرة فرد – مجتمع التي هي أساس العلاقة مواطن – دولة، أي تلغي مفهوم الحقوق وبالتالي الديمقراطية التي تستند إليها"[7]، لا تعود ذات معنى، فهذا الطرح هو جزء من رفضه التمثيلية الدستورية التي تعتبر الفدرالية أحد الأطر الشكلية لتطبيقها، كما أنها تعارض مشروعه الذي

---

(1) Ibid , p 15

(2) غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 367، 368

(3) انظر غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 35

(4) بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 184

(5) هيتر، ديريك (2007)، **تاريخ موجز للمواطنية**، مرجع سابق، ص144

(6) المرجع السابق، ص145

(7) بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 186

اعتبر الهيمنة الثقافية هي الشرط المسبق للتحول الديمقراطي.

يعتبر بشارة أن الهوية يعاد إنتاجها وتركيبها من العناصر القائمة في الواقع لتكسب معنى جديداً[1]. "والقومية ليست مادة. هي مجموعة أفكار وثقافات وعواطف... القومية انتماء وفي ظروف محددة، وهي متغيرة وليست أبدية. وهي متحولة، ومرحلة ضرورية في سياق إقامة الكيان السياسي... وعلى أساس الثقافة الجامعة التي تشكل وحدة الأمة"[2]. وأجده في هذا السياق مختلفا عن اشتراطه القومية بالحالة التي تطبقها إسرائيل كما أوضح سابقا، باعتبارها عرقا، إذ لا يعتبر القومية وبالتالي المواطنية شرطا مسبقاً للتحول الديمقراطي. حيث كان وظّف هذا الفهم ليطالب دولا عربية بإصلاح سياسي ديمقراطي (لبنان، سوريا، والعراق، والأردن) بحيث تشمل الهوية العربية غالبية المواطنين وهي ما يجمع الأردني والفلسطيني. حيث يقول "...ولا مبرر لمنع الأكثرية من صياغة نفسها بالصياغة نفسها التي تعتمدها الأقلية لذاتها، أي قوميا"[3]. محاولا تطبيق مفهوم غرامشي الخاص بالكتلة التاريخية، ومضمونه اشتراط تشكل هيمنة ثقافية كمرحلة مسبقة لتحقق المواطنية. في حين يمكن تطبيق الإصلاح الذي أشار إليه بشارة وطالب به من خلال مواطنية قائمة على الرأي والمشاركة، الاقتراح الذي قدمه في البداية ولم يصمد على دفعه في الطريق الصحيح.

وفي حين ينقل عبد الباقي الهرماسي عن الجابري في (كتابه الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية، بيروت، دار الطليعة، 1982، 93-94) قوله "والليبرالي العربي فضل آنئذ توظيف شعار العلمانية بدل شعار الديمقراطية ليس فقط لأنه كان يريد فصل أو انفصال العرب عن الترك، وبناء الدولة القومية بدلا من الخلافة الإسلامية، بل أيضا، ولعل هذا هو السبب الدفين، لأن الديمقراطية تعني حكم الأغلبية، وبالتالي تهميش الأقلية، التي كان منها أو ينطق باسمها..."[4]. كما نجد الجابري في موضع آخر يؤكد أن الشعور بضرورة التوفيق بين مفهومي العروبة والإسلام نشأ في بلاد الشام رداً على سياسة التتريك حيث قرنت بعض الجمعيات دفاعها عن العروبة بالمطالبة بالعلمانية، باعتبارها فصل الدين عن الدولة، "الأمر الذي كان يعني الاستقلال عن الخلافة التركية "الإسلامية" وإقامة حكم عربي مستقل عن تلك الخلافة. وكرد فعل مضاد على هذه المطالب العروبية رفع من جانب الأتراك والمؤيدين لهم شعار الجامعة الإسلامية، فانزلق النقاش، بل الصراع إلى وضع خاطئ للمسألة، وضع يختزلها، نظريا، في طرح الاختيار بين العروبة والإسلام، أو على الأقل طرح مسألة الأولوية فيهما. وقد تغذى المشكل من واقع بلاد الشام المتميز بوجود أقليات دينية غير إسلامية، مسيحية بصفة خاصة"[5]. والنتيجة تعميم المشكلة من موضوع السياسة والديمقراطية إلى قضية نظرية، قضية كيان وهوية، صار يعبر عنها بالمقابلة بين الإسلام والعروبة[6].

---

[1] انظر المرجع السابق نفسه، ص 189

[2] قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 13

[3] المرجع السابق نفسه، ص 192

[4] الهرماسي، محمد عبد الباقي (2002)، القومية والديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 174

[5] الجابري، محمد عابد (1989)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 104

[6] انظر المرجع السابق، ص 105

إلا أننا نجد من يرجع بروز القومية لأسباب أخرى، مبيناً أن عملية الانخراط الإمبراطورية العثمانية في المنطق الدولي والأقلمة كانت ذات أثار خطيرة ومنها أثرها على فكرة الأقلية التي لم تعن في سياقها المناداة بهوية قومية "الإعلاء من شأن قرابة الدم العربية من قبل بطرس البستاني لم تكن تنطوي أبدا على المطالبة بالخروج من السلطنة العثمانية... لذا كانت الأقليات تتماثل وهويتها من خلال التعبير الذي يقوم، في آن، على الرمزية الثقافية، ومن خلال لعبة استقلالية كانت شكلت، في الحقيقة، أحد المبادئ التي تنهض عليها أسس النصاب الإمبراطوري"[1].

وقد أثبت المؤرخون أن التحول التدريجي لموضوع الوطنية، وللقومية من بعده لم يكن لانتشار فكرة الأمة الغربية المباشر فيه إلا فضل قليل، بل كان لأسباب وآثار عديدة مختلفة من عمليات التغيير السياسي، ولم تكن قنوات استيراد الفكرة القومية قوية، بل ضعيفة جدا. وقد كان تأثير المدارس المسيحية قليلاً على النخب في سوريا، "وأن إستراتيجية الأقلية المسيحية كانت في قسم منها تفضل الالتباس العثماني على قومية عربية تعيد تشكيل وضعهم كأقلية تبعا لنمط أكثر تقيدا لهم بما لا يقاس". والقول إن "للطبقات الوسطى دور المحرك للدعاية القومية قد تم شيئاً فشيئاً إعادة النظر به... لقد برهن التحليل التاريخي بخاصة أن فئة المروجين والرواد الأساسية للقومية العربية كانت من صفوف النخب التقليدية، وبخاصة، من الأعيان السوريين الذين ينتمون إلى الوسط السني، الدمشقي، أي في سياق وضع مجتمعي هو أيضاً وضع العناصر الأكثر أخلاصاً للسلطة العثمانية"[2]. إذن، جاء بروز القومية كإحدى النتائج التنافسية المتعلقة بازدهار بيروقراطية سياسية وإدارية، بروز يعلله إستراتيجية نخب لم تستفد من تحولات النصاب الإمبراطوري، وآثار تطبيق النموذج البيروقراطي الغربي. حيث تحول الصراع للحصول على السلطة من تنافس على مواقع دينية، وسلطة قبلية، إلى تنافس حول بنى مؤسسية سياسية حديثة "إن نشوء حيز عمومي مغلق وانتقائي ضبط بعد ذلك تشكّل الهويات، وأفضى بتلك التي كانت مهمشة إلى تحديد الهويات الخاصة بها من خلال المطالبة بحيز عمومي آخر يملك شرعية أعلى. ومن عنصر من خطاب ثقافي أصبحت العروبة العنصر التكتيكي للممارسة السياسية، والحجة لرفض نمط تعيين حدود حيز السيادة. فالقومية العربية هي أساسا نتيجة نابعة من الاستيراد، في العالم الإسلامي، ومن المنطق الغربي للمجال العمومي: الأخذ بعنصر من القواعد الجديدة يسرع الأخذ بالعناصر الأخرى جميعا، هذه العملية لا تعني أن القومية العربية تعزى حصريا إلى إستراتيجية تنافسية بين النخب، غير أنها تدين إلى حد بعيد بنشأتها وتطورها إلى هذه العملية"[3].

وهذه القومية لم تتمأسس في نظام من المعاني مترسخ في الجماهير، ودليله أنها تمظهرت في شخصية عبد الناصر الكاريزمية. بالإضافة إلى دور النموذج البيروقراطي الغربي المشار إليه، فقد عمل المركز في الإمبراطورية العثمانية على تعبئة على مستوى القبيلة والطائفة" ومثاله تسريع السلطان عبد الحميد الثاني في بلورة شعور قومي في

---

[1] بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 204

[2] المرجع السابق، ص 205

[3] المرجع السابق، ص 206

أطراف إمبراطوريته"[1]. كما ساهمت الممارسة الاستعمارية بصورة حاسمة في نشر تلك السلوكات القومية. "فقد كانت الثورات التي عصفت بالعراق في تشرين الأول عام 1920 في بداياته ثورات قبلية تنتمي إلى الأطراف أكثر من انتمائها إلى المركز، وكانت ضد الضريبة أكثر منها مباشرة ضد الغرب. وبالتالي لم تنخرط هذه الثورات التقليدية بطبيعتها إلا تدريجيا في قوام قومي لعبت دورا كبيرا فيها مبادرة مصدرها الأوروبيون الذين استقبلوها وفهموها على أنها كذلك: أصبحت هذه الثورات غير السياسية في البداية ثورات بهدفها وتصادمها مع بنى حكومية من صنع غربي نقطة انطلاق لتعبئة جماهيرية مصرية وعراقية محورها موضوع الأمة"[2].

في حين يشير برهان غليون إلى فترة سقوط الخلافة وبروز موضوع الأقليات واحتمالية اعتباره فرصة للتدخل الغربي "وفي هذه اللحظة تبلورت سياسة اضطهاد الأقليات بما فيها العرب الذين كانوا يعاملون معاملة الأقلية"[3]. مبينا أن موضوع الأقليات هو قديم تم كبته بعد الاستقلال حفاظا على الوعي القومي المزعوم بحيث تظهر بصورة الصراع المنافية للأصل المتضمن للتمايز فكريا وثقافيا. إذ تحاول الهوية تأكيد ذاتها عبر ثنائيات حداثة تقليد، دولة علمانية، دولة دينية. "وظهرت الدولة العلمانية كتنازل متبادل عن الذاتية تقوم على إلغاء الطابع الديني للدولة الإسلامية وليس كبناء لذاتية جديدة عصرية قومية تتجاوز الدين"[4].

وفي هذا السياق نجد علي محافظة يؤكد أن العرب كانوا "يؤلفون نصف سكان الدولة العثمانية"[5]. ويشير باحث آخر إلى أن الانتخابات في سوريا عام 1912 كانت، مثلاً، "شديدة الحدة، ليس فقط بسبب وجود أرضية جديدة للخطاب الجديد للأقليات التي وظفت الدين، بل أيضا، بسبب أن النسب بين الأفرقاء كانت متقاربة. وقد دخل الخطاب الديني الطائفي في الحملات الانتخابية بشكل سلبي عبر تقليب الرأي العام الإسلامي. فالطائفية كانت أقوى في تلك الأجزاء من الإمبراطورية حيث كان المسلمون هم العدد الأقل. وهذا الاهتمام في جذب الأقليات تحول إلى حملات ضد الأقليات بسبب عدم الاهتمام بالمفاهيم الدينية"[6]. وقد ساعد تدخل الغرب لمصلحة المسيحيين على تغيير "ميزان القوى ضمن الإمبراطورية العثمانية والإساءة إلى العلاقات بين الطوائف الدينية"[7] وكان "للمجتمعات التبشيرية التي أُنشئت في هذه الأراضي أثر كبير في فصل العرب عن الدولة العثمانية ومحاولة فصل الدين عن الدولة"[8].

وبالتالي نقض طروحات الجابري التي لم يتطرق لها عزمي بشارة بالمرة لتوافقه مع طروحاته في المجمل. إضافة إلى أن الديمقراطية الحقيقية تضمن حقوق الأقليات التي من بينها حقها أن تصبح أكثرية في أي وقت. وتعقيبا

---

[1] المرجع السابق، ص 207

[2] المرجع السابق، ص 208

[3] غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، ص 57

[4] المرجع السابق نفسه، ص 59

[5] محافظة، علي (2002)، تعقيب في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 813

[6] الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 117

[7] المرجع السابق، ص 152

[8] المرجع السابق نفسه، ص 153

على ما ورد عن الجابري يشير عبد الرزاق عيد إلى أن طرح الجابري المشار إليه قد استنبط منه "أن ارتباط العلمانية بالعروبة ومناهضة الدولة العثمانية إنما كان ثمرة دور المثقفين النصارى الشوام المعادين للدولة العثمانية، ومن ثم المعجبين بالغرب، وبالتالي فإن أطروحة العلمانية لم تكن ثمرة إشكالية داخلية يطرحها واقع المثقف، إنما هي ثمرة واقع آخر..." ولصفا ذلك الطرح بأنه "تكثيف نمطي لما وصفنا بـ (النزعة التراثية المحدثنة) التي وظيفتها التوثين الاستشراقي للخصوصية، ومن ثم إضفاء المشروعية على التأخر، عبر تحديثه بأدوات مفاهيمية جديدة.."[(1)] فما يرفضه هو الأطروحة المقدمة وفق التناظر التالي العلمانية/العروبة، الغرب/النصارى.

وعلى الرغم من اتفاقي مع عبد الرزاق عيد، بأن الدولة العثمانية هي "نموذج للدولة (الأوتوقراطية) التي تستعمل كل السلطات الروحية والزمنية، في تعزيز سيطرتها الاستبدادية!" إلا أن استنتاجه بأن "الدعوة إلى (التنظيمات)، والفصل بين السلطات، وتحديث الدولة، ودمقرطتها وعلمنتها، إنما انطلقت من وسط النخبة التركية، قبل أن تتعرف عليها النخب العربية الإسلامية أو المسيحية، وإن إرغام السلطنة على الإصلاحات، والتنظيمات الدستورية لا يمكن أن تفرضها إلا النخب التركية ذاتها بدوافع نهضوية لدى جزء من الأنتلجنسيا التي أتيح لها أن تتعرف على الثقافة الأوروبية، وبدوافع انحطاطية من قبل النخب العسكرية والأرستقراطية التي راحت تستشعر الخطر أمام الغرب، فكان انحطاطها هو المحفز على (تأوربها)"[(2)]، لا يصمد أمام الحقيقة التي ربما لا يقبل بها هو، ولا الجابري ولا بشارة التي تبين أن ما أضعف الاتجاه الديمقراطي في المجتمعات المسلمة في بواكير القرن العشرين "كان المستبدين العلمانيين – لجنة الاتحاد والترقي ولاحقا مصطفى كمال في الإمبراطورية العثمانية، والبختياريون (Bakhtiyaris) ورضا بهلوي في إيران، والسلطات الاستعمارية الأوروبية في مكان آخر – التي حلت البرلمانات، وأغلقت الصحف، وكبتت وقمعت الحركات الإسلامية المؤيدة للديمقراطية... حيث كانت مشاركة القيادات الإسلامية فعالة عقب إجبار السلطان العثماني على استعادة العمل بالدستور وجدول الانتخابات البرلمانية، حتى أن شيخ الإسلام دعم بقوة ووقف بجانب الحركة الديمقراطية ضد السلطان"[(3)]. وبالتالي ما يقدمه عبد الرزاق من جدل حول أسبقية العلمانية ومحاولة تأصيله لها كأساس قبلي لنجاح الديمقراطية، وتساؤله أن "هذه المكتسبات في المجال الديمقراطي – العلماني، ألا تفسر لنا أنه البلد الإسلامي الوحيد الذي تمكن بسبب بنيته التكوينية الديمقراطية – العلمانية النسبية هذه، أن ينتج المعارضة الإسلامية الوحيدة المدنية، والقابلة للتعايش والحوار والاحتكام إلى صناديق الاقتراع، والقبول بالتعددية وتداول السلطة، دون أي ظلال ثيوقراطية أو حاكمية أو خلافية.."[(4)]، تلغي مفاعيله الحقائق السابقة. فالدمقرطة – العلمانية التركية لم تكن عملية لبرلة تحررية ذاتية.

وإذا كنا عرفنا أن الأولوية في المواطنية هي في ترابط الأفراد مع الدولة، على عكس أولوية الإثنية التي تقوم

---

(1) عيد، عبد الرزاق وعبد الجبار، محمد (1999)، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، مرجع سابق، ص 69

(2) المرجع السابق، ص 70، 71

(3) Kurzman, Charles and Naqvi, Ijlal (2010), Do Muslims Vote Islamic?, **Journal of Democracy** 21(2), p 61

(4) عيد، عبد الرزاق وعبد الجبار، محمد (1999)، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، مرجع سابق، ص 91

على ترابط الأفراد مع جماعتهم الثقافية التي عادة ما تُحدد باللغة أو الدين، وأحيانا باللغة والدين معاً[1]. فإن اعتقاد بشارة أن القومية كأساس للمواطنية تنطلق من اعتبار "الهوية العربية هوية تشمل أغلبية المواطنين لغة وثقافة وانتماء فإنها قادرة على أن تقدم حتى في كل دولة على حدة وعاء لتأطير الخلاف السياسي"[2]. أي مواطنية صالحة لحل الخلافات بالسياسة، اعتقاد متناقض. ويشير بعض الباحثين إلى أن غياب مفهوم المواطنية عن تيارات الفكر القومي العربي سببه "غلبة تنظيرات دور الدم واللغة والتاريخ (النموذج الألماني) في تشكيل الوعي القومي على حساب تنظيرات الحقوق والواجبات (النموذج الفرنسي) في تشكيل أي مجتمع قومي حديث". و"الموقف المتشكك الذي اتخذه الفكر القومي الكلاسيكي من قيام ديمقراطية عربية في الدول التي سماها دول "التجزئة"[3]، وهي تبريرات تكتسب درجة من المعقولية.

وينقل فهمي هويدي عن كتاب النظريات السياسية الإسلامية، لمحمد ضياء الدين الريس الذي كتبه عام 1952، ما مضمونه أن الرابطة في الأمة هي "الوحدة في العقيدة، أي في الفكرة والوجدان. كل من اعتنق فكرة الإسلام –من جنس أو لون أو وطن– فهو عضو في دولة الإسلام. فنظرة الإسلام إنسانية، وأفقه عالمي. وإن كان هذا لا يمنع –بل إن ذلك قد يكون ضروريا تحقيقا للصالح العام، ويكون إذن واجبا شرعيا– أن توجد في داخل تلك الدائرة العامة دوائر خاصة: إقليمية أو قومية. من أجل التنظيم، أو تحقيق أغراض وطنية أو محلية، لا تتعارض مع الأغراض العامة. وإذا وجدت الروابط الأخرى وهي وحدة الوطن والأصل واللغة وغيرها، إلى جانب الرابطة الأساسية وهي وحدة العقيدة، كان هذا أقوى تأكيدا لوجود الأمة وظهور الدولة"[4]. كما ينقل عنه تأكيده أولية الحقوق الروحية التي غايتها المصلحة الدنيوية والغاية الأخروية، على الحقوق الديمقراطية الدنيوية[5]. يتضح من الطرح الأخير أن رابطة المواطنية انشقاقية عامودية، كما أن ضمانات الديمقراطية مقيدة بإتباع الشريعة. وأذكّر بالقول إن المواطنية في الدول التي تقدم الجماعة على الفرد، يمكن أن تسحبها في أي وقت. كما يمكن استنتاج أن النموذج الذي يستشهد به هويدي، يشتمل في النهاية على قبوله بفكرة المجال، وأنه يقبل بازدواجية الهوية، إذ إلى جانب الهوية التي مصدرها العقيدة، هناك روابط مواطنية أخرى. بحيث تخدم هذه الروابط مجتمعة هدف إنشاء الدولة التي من طبيعتها الجغرافيا. كما يعني هذا النوع من الرابطة ما وصفه غليون وبعض المفكرين فيما قدمنا القبول بالمواطنية وممارسة الحقوق في حدود دولة، أي الخضوع لمنطق الحق الطبيعي. والتأكيد على التنظيم يعيد التذكير باعتبار الديمقراطية مجرد إجراء.

ويقترح ديريك هيتر لتجاوز العقبات التي يمكن أن تواجه المواطنية: **أولاً**: إقامة التوازن بين الواجبات والحقوق من خلال تقوية المثل العليا للمجتمع والفضيلة، بطريقة تحافظ على حقوق الفرد. بتوظيف تعابير مثل التبادلية، والتفاعل المشترك تساعد على إنشاء تصور يقر فيه الأفراد، بأن الحقوق لا يمكن أن توجد إلا في السياق المجتمعي. **ثانياً**: التوتر

---

[1] انظر هيتر، ديريك (2007)، **تاريخ موجز للمواطنية**، مرجع سابق، ص141

[2] بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 134

[3] الربضي، سعد موسى (2008)، أثر العولمة في المواطنة، مرجع سابق، ص123

[4] هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص 23

[5] انظر المرجع السابق، ص 24

بين الواجبات والحقوق مرتبط بالطريقة التي يتحقق بها التجانس أو التوازن بين الواجبات والحقوق، تحقيق التجانس بين المواطنية المدنية والسياسية من جهة والاجتماعية من جهة ثانية[1]. والعلة في الربط سببيا بين أنواع المواطنية الثلاث هو أنها غير قابلة للتجزئة أو الفصل، حيث التغيير في أحد مجالاتها يؤثر على البقية. والقضية تكمن في كيفية الربط بينها بصورة متناغمة. وتتعلق العقبة الثالثة بالاختلاط "الأكثر فائدة بين المشاركة في الشؤون العامة والامتناع عنها"[2]، كما يتبين أن المواطنية الفاعلة ضرورية للدولة الحديثة والمنظمة جيداً. وينصح بالتشجيع وليس الإلزام، باعتباره التركيبة المقبولة. وأخيرا فإنه وعلى الرغم من الاهتمام الكبير في هذا العصر بالمواطنية تبدو أنها تتفتت من حيث كونها مفهوماً متماسكاً[3].

ومن المؤكد أن واجبات المواطنية في مجتمع ديمقراطي تقضي بضرورة التقيد بمبدأ الاحترام المتبادل كوسيلة وخطوة أولى لإيجاد أجواء تفاعل قائم على الحوار والتقليل من الاختلاف في وجهات النظر، وتحقيق شروط التعاون. "ولا يجوز طبعا تحويل واجبات المواطنة إلى واجبات قانونية، بل يترك للفرد أن يقرر كيف يتصرف في المجال العام بخصوص التقيد بواجبات المواطنة. ولذلك يبقى له الحق في أن يجعل النصوص المقدسة لدينه المرجع الأخير في المجال العام وأن يطالب الآخرين بأن يؤيدوه في موقفه هذا... مبدأ احترام استقلالية الشخص الإنساني هو من أهم المبادئ الديمقراطية... أن ننطلق من النظر إلى الشخص باعتباره ذا استقلالية أخلاقية يعني أن ثمة اعتبارا أخلاقيا لإعطائه الحق بصفته فاعلا سياسيا واجتماعيا، أي فاعلا في المجال العام، في أن يستمد مواقفه واتجاهاته من أي مصدر يشاء"[4]. وهذا مما يدعى حقاً للوهلة الأولى فصلاحية طرح شعار (الإسلام هو الحل) مشروط بعدم وجود اعتبار أخلاقي آخر يبطل الاعتبار الأخلاقي لصالح هذا الشعار[5]. "إن معيار الخطأ والصواب عند الديمقراطي هو حكم الناخبين من خلال التنافس الحر، أما عند الأصولي فمعيار الخطأ والصواب هو قبلي مستمد من النصوص الدينية، أي ما يتفق مع الوحي. ومن هنا فهو يستبعد المعيار الديمقراطي المستخلص من الممارسة، وبالتالي يخل بواجبات المواطنة إذ يجعل عدم التزامه بمبدأ تكافؤ فرص العمل السياسي خياره الوجيه"[6]. كما يؤدي ذلك إلى عدم احترام الإرادة العامة باعتباره جوهر الواجبات العامة. إذ تصبح الإرادة الخاصة لجماعة "فرعية تنتمي إلى مجتمع ما فوق الإرادة العامة لهذا المجتمع"[7]. إن اعتبار ضاهر معيار الخطأ والصواب عند الديمقراطي هو حكم الناخبين، أي الصوت، يلزمه بعدم إقصاء الإسلاميين.

وفي حين يعتبر الترابي أن الانتماء أو الموالاة يمكن أن تقوم بين مسلمين متوالين في حدود وطن وجماعة

---

[1] انظر هيتر، ديريك (2007)، **تاريخ موجز للمواطنية**، مرجع سابق، ص 206، 207

[2] المرجع نفسه، 208

[3] انظر المرجع نفسه، 209

[4] ضاهر، عادل (2001)، **أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص 400

[5] انظر المرجع نفسه، 401

[6] المرجع السابق نفسه، 405

[7] المرجع السابق نفسه، ص 408، 409

سياسية "فالخلافة هي إلى المسلمين أو إلى الأمة أو المسلمين المتوالين في حدود وطن وجماعة سياسية"[1]. فإنه، يعتبر المواطنية الغربية قائمة على العصبية القومية، إذ إن مصدر وحدة وولاء الجماعة محدد بالعصبة الوطنية، ويتم نكرانها خارج ذلك الوطن "فالتابعية للدولة تميز بين المقيمين فيها، ولا تجعل لأجنبي حقا في الشورى حتى لو أقام واتصل بحياة المواطنين. أما الإسلام فالشورى مؤسسة على قيم مطلقة موصولة بالأول وبا . وكل إنسان بشر هو عبد تثبت له الحقوق الأساسية"[2]. فهو ينتقد الممارسة الغربية لمفهوم المواطنية ولا أتفق معه بصورة كاملة، لأن الواقع يثبت أن نقده ينطلق من مفاهيم يراد منها أسلمة الديمقراطية علماً بأنه في سياقات أخرى، مثلاً يلتزم بالضوابط والمحددات الديمقراطية.

وفي سياق حديثه عن السودان يقول "يجب أن لا يكون العقد الاجتماعي للمواطنية قائماً على فرد أو على جماعة صغيرة تستبد بالآخرين... فنحن مسلمون نعتقد أن ا فقط يستطيع أن يحكم كل شيء. إنه هو الذي جعلنا أحراراً في أن نؤمن أن لا نؤمن به، فإذا منحنا ا الحرية فيجب أن نستعلمها بوعي"[3]. مؤكداً أيضاً أن الحركات الإسلامية تعاني من خلل بين التقوى والولاء والطاعة الدينية والعمل السياسي. ووضعت، ومنها الصوفية، وصمة عار على الانخراط في العمل السياسي[4]. إضافة لفقر تراثنا ووعينا السياسي ولأن الحركات الإسلامية لا تملك نموذجاً مترسخاً لممارسة السلطة السياسية، فإنها سوف لن تكون متحمسة لتقليد أمثلة غربية بصورة عمياء عليها أن تجيب على أسئلة كثيرة منها كيف سيكون شكل مجتمع مستقل في ظل أدوات اتصال حديثة"[5]. وأتفق معه في حاجة الحركات الإسلامية لنموذج يمكنها من خلاله أن تقترب وتنخرط أكثر في ممارسة الحكم. ويعتبر اقتصار معنى المواطنية على تابعية الدولة كما في الدولة الغربية، دليل تمييز وعدم مساواة، ومع ذلك لا يرفض قيام المواطنية على الانتماء والموالاة في حدود الدولة الوطنية وبين جماعة سياسية، وهو في الحقيقة مفهوم يرجع في شكله للغة الحقوق الطبيعية، وإن اعتبر الشورى قيمة مطلقة صالحة لتعميمها على البشرية.

ويرى سيد قطب أن مبدأ الحاكمية يحتم أن جنسية المسلم هي العقيدة، وهي تحقق المساواة بين جميع الأجناس[6]. كما تحقق هذه العلاقة الأساسية التي يقوم عليها المجتمع سيادة البشر جميعاً. ويعتقد أن العلاقات التي يقوم عليها المجتمع من قبيل الجنس واللون والقوم والأرض ليست هي الصفات المثلى ولا تصلح رابطة تمثل سيادته، وإذا فقد الإنسان أياً منها يبقى إنسانا، "ولكنه لا يبقى إنسانا بعد الروح والفكر! ثم هو يملك – بمحض إرادته الحرة – أن يغير عقيدته وتصوره وفكره ومنهج حياته ولكنه لا يملك أن يغير لونه ولا جنسه، كما إنه لا يملك أن يحدد مولده في قوم ولا

---

[1] الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 26

[2] المرجع السابق نفسه، ص 33

[3] Hamdi, Mohamed, E. (1998), **The Making of An Islamic Political Leader**: Conversation with Hasan Al-Turabi, p. 103.

[4] Ibid, p. 120.

[5] Ibid, p. 121.

[6] انظر قطب، سيد (1983)، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص 29

في أرض.. فالمجتمع الذي يتجمع فيه الناس على أمر يتعلق بإرادتهم الحرة واختيارهم الذاتي هو المجتمع المتحضر"[1] معتبرا أن المواطنية الغربية هي قبَلية في المعاني التي قدمها، لا خيار للإنسان فيها، أما المواطنية القائمة على حرية التصور والاعتقاد فهي المواطنية الحقة؛ لأنها مكتسبة وقابلة للتحول عنها. مع ضرورة التذكير بما قدمه بشارة من أن المسلم يولد مسلماً دون اختيار. وتأكيد قطب أن كل مسلم هو مواطن. "لا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة ا ... ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضوا في "الأمة المسلمة" و"دار الإسلام" ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في ا "[2].

وعلى الرغم مما قدمه سيد قطب من رفضه لفكرة المواطنية القائمة على الجنس والجغرافيا والقومية، نراه في مقارنته الإسلام والاشتراكية يقول "إن الاشتراكية تلتقي مع الإسلام في نقط كثيرة في الجانب الاقتصادي. تلتقي معه مثلا في محاولة ضمان حد أدنى لائق للأفراد من حيث العمل والمسكن والصحة، وتوفير العمل للمواطنين جميعا بوصفه حقا من حقوقهم الأساسية وتلتقي معه في أنها لا تدعو إلى القضاء المطلق على الملكية الفردية، وتلتقي معه في التقريب بين مختلف طوائف المجتمع... واتخاذ التأمين الاجتماعي والضمان الاجتماعي قاعدتين أساسيتين للتكافل الاجتماعي"[3]. إلا أننا نجده ربما لا شعوريا يعترف بالمواطنية إذ يذكرها صراحة من خلال إشارته للمواطنين، والمواطنية هي الوجه العلني لوجود المواطن كما قدمنا. وهو يعتبر أولى أوجه هذه المواطنية هي المواطنية الاجتماعية، والمساواة في توفير فرص العمل كحق أساسي، وحق الملكية الفردية، التي تعتبر مصدرا أساسيا من المصادر السياسية للفرد. وكما يقول ضاهر إن مبدأ تكافؤ الفرص هو من واجبات المواطنية.

وهو لا ينكر فكرة الوطن ولكنه يعتبرها غاية تنظيمية، وينكر ما يصحبها من حواجز من قبيل اللون والجنس واللغة، كما يعتبرها مثيرة للتمييز ومصدر تنازع بسبب مرافقة موضوع المصلحة لها، مؤكدا أن الإسلام "لا يلغي فكرة الوطن القومي على الإطلاق، إنه يبقي على المعنى الطيب وحده لهذه الفكرة، معنى التجمع والتآخي والتعاون والنظام، ومعنى الهدف المشترك الذي تلتقي عليه الجماعة من الناس، فيجعل الوطن فكرة في الشعور لا رقعة في الأرض، هذه الفكرة يجتمع في ظلها الناس من كل جنس ولون وأرض، فإذا هم أبناء وطن ولون وإذا هم أبناء وطن واحد، وإذا هم أخوة في ا ... تلك الفكرة هي الإسلام"[4]. ويقول "إن فكرة الإسلام هنا تقوم مقام فكرة الوطن في معناها الطيب، الذي لا ينشأ عنه حب استغلال رقعة من الأرض لحساب رقعة أخرى، ولا فكرة استغلال طائفة من البشر لحساب طائفة أخرى، وكل ما ينشأ عنها هو الشعور بأن كل أرض يظلّها الإسلام هي وطن للجميع، وكل مسلم على ظهر الأرض هو مواطن للمسلمين جميعا، وما من شك أن التزاحم على فكرة لا ينشئ شيئا من الشر الذي ينشئه التزاحم على

[1] المرجع السابق نفسه، ص 120

[2] المرجع السابق نفسه، ص 151

[3] قطب، سيد (1982)، **نحو مجتمع إسلامي**، مرجع سابق، ص 86، 87

[4] المرجع السابق نفسه، ص 96

مصلحة"[1]. أي في الوطن المحكوم من قبل إدارة أسلامية هو وطن للمسلمين جميعاً وغير المسلمين، وهو ينشد مواطنيه إسلامية عالمية، تتميز عن المواطنية الغربية بأنها تقوم على رابطة إسلامية، وليس الجغرافيا واللغة. والمسلم الذي يولد في ديار غير ديار الإسلام أو من يتحول للإسلام يكتسب عضوية المواطنية مباشرة. وهو يقول مثلا "والإسلام لا يكفل لأهل الذمة دماءهم فقط... ثم يدعهم في عزلة اجتماعية، مكتفيا بحماية أرواحهم وأموالهم وحرياتهم.. كلا إنما هو يفسح في رحابه وبين أهله أن يعيشوا مواطنين محترمين، تربط بينهم وبين المسلمين صلات المودة، والتبادل الاجتماعي، والمجاملات العامة..."[2]. أي إن عنصر الاحترام المتبادل يعزز مواطنية غير المسلم. ويوفر الإسلام العدالة المطلقة "لجميع المواطنين بصرف النظر عن عقائدهم وأجناسهم وألوانهم ومواطنهم... يتحدث القرآن عن العدل، فيقرر أنه العدل بين الناس [وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل]"[3]. وفي هذا السياق يشير إلى أن المجتمع المسلم "مجتمع حر مفتوح... ليس هناك حاجز من الجنس، ولا اللون، ولا اللغة، ولا الحدود الجغرافية، ولا حتى من عصبية دينية، كل إنسان يملك... أشهد أن لا إله إلا ا ، وأن محمدا رسول ، فإذا هو مسلم، له في الوطن الإسلامي كل حقوق المسلمين الذي لهم آباء في الإسلام وأجداد.. وإن لم يكن مسلما يملك أن يعيش في ربوع الوطن الإسلامي مكفول الحرية في العقيدة والعبادة.. ما دام خاضعا للقوانين التي تنظم حياة الجماعة، شأنه شأن المسلمين من أهل البلاد..."[4]. "لنأخذ المجتمع اليهودي، إنه مجتمع مقفل لا يدخله إلا الإسرائيلي، فالدين والقومية شيء واحد ومن هنا فهو مجتمع مغلق في وجوه الآخرين غير قابل لأن يكون مجتمعا عالميا في يوم من الأيام.."[5]. إذن الشهادة تكفي لنيل عضوية المواطنية التي اعتبرها بشارة غير كافية. إلاّ أن اشتراطه بأن حقوق غير المسلم مكفولة ما دام يخضع للقوانين التي تنظم حياة المسلمين، ربما لا يكون محل اتفاق، خصوصاً إذا لم تكن تلك القوانين مشتقة من الاجتهاد والتأويل في جزء أساسي منها لتطوير شكل العملية السياسية.

وفي هذا السياق هناك من يرى أن "الولاء في التصور العربي الإسلامي يتعلق بمستوى أعلى وأسمى كثيرا من الدولة، الولاء لا يكون إلا للفكرة"[6]. ومع هذا الطرح فقد بينا أن العديد من المفكرين لا مناص لهم من قبول ممارسة المواطنية ضمن حيز الدولة الوطنية، حتى تعدى الأمر ذلك لاستعمال المسلمين في دول أوروبا لغة الحقوق الطبيعية كما أشرت.

وبسبب ما يواجه المواطنية من مشاكل أهمها أن قوى العولمة والدمج والمناطقية تقوض سلطة الدولة السيادية. فيمكن اقتراح بعض الحلول أهمها إيجاد مؤسسات فعالة تمكّن وتشجع المواطنين على ممارسة مواطنيتهم بمظاهرها

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 97

(2) المرجع السابق نفسه، ص 119، 120

(3) المرجع السابق نفسه، ص 127

(4) المرجع السابق نفسه، ص 131

(5) المرجع السابق نفسه، ص 132

(6) نافع، بشير موسى (2004)، تعقيب حول المواطنة والأنموذج السياسي الإسلامي التقليدي، في: علي خليفة الكواري (محـرر)، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 78

كافة. وأن يتم قبول القول بأن المواطنية، مهما كانت تعريفها مرناً، ليست كل ما يهم هوية الشخص الاجتماعية. وأن يتم تعليم الأفراد كيفية التعامل مع هوياتهم المتعددة بصورة توافقية. وتسهيل الوصول إلى المؤسسات انطلاقا من المجتمع المحلي إلى العالمي، وبحيث تساعدها هياكلها على مراعاة الصالح العام. ويكون التسامح ضروريا مع الأديان المختلفة والعادات الاجتماعية والمعتقدات السياسية، أي أشكال الهوية الاجتماعية خارج المواطنة، لتأمين العيش في الدولة – الوطن باعتبار شكل الدولة هذا مغزى المواطنية الأساسي"[1]. المطلوب هو الاعتراف، بالمواطنية الأفقية، العلاقة المتناغمة بين المواطن والمواطن، إضافة إلى تلك العلاقة بين المواطن والدولة. حيث التساؤل المهم هو حول كيفية تصرف الفرد تجاه الهويات الاجتماعية المتعددة، في الحيز الخاص كالهوية الدينية مثلا، إضافة إلى تلك السياسية في الحيز العام[2]. وقد نوقشت نظرية الدوائر ذات المركز الواحد التي تضمنت عدداً من الصلات الإضافية خصوصاً المدنية منها. أما بخصوص المواطنية وأحد أهم أسباب الاختلافات هو عدم الاتفاق على ترتيب الأولوية التي يجب إيلاؤها لالتزامات الفرد الأخلاقية المتنوعة. هل يكون التزام المواطن الأوسع لبلدته أم للدولة أم للعالم؟[3].

**- الأحزاب السياسية:.**

إن احترام التعددية والاختلاف يجب أن يتم من خلال "إتاحة الفرصة أمام الشخص للتنقل بين الأطر الجماعية والانتماءات المختلفة بغرض إمداده بفرصة اكتشاف، ومن ثم العثور على الطريقة المناسبة لحياته، وبطبيعة الحال عندما يكون الناس أحرارا في الانضمام للجماعات وتركها، فهم يجدون طرقاً لتعويض ما لم يجدوه من فرص غير متوفرة في إحدى الجماعات بالفرص المدعمة والمكتسبة في جماعة أخرى"[4].

ويملك الحزب، باعتباره مؤسسة، زمرة من الأهداف المشكلة علانية، وسياسات، وإجراءات، تحدد السلوك المناسب لأعضائها. وكأي مؤسسة نموذجية، لدى الحزب سلطة هرمية، ولأن العضوية هي كبيرة كفاية لذلك فإنه لا توجد شخصنة محددة حول أفعاله كمؤسسة أو تعامله مع جمهوره[5]. وبصفته المؤسسية فإنه على نحو نموذجي يوجد أطول من وقت حياة أو انتساب عضو أو قائد حزبي، على أن اللامركزية بين وحدات المؤسسة هي أداة من بين الأدوات التي تدل على التسامح، وكلما كانت هناك قنوات اتصال أكثر ضمن المؤسسة سوف يكون هناك تباين بين وجهات النظر، ولذلك فإن اللامركزية ستساعد على احتواء الانحراف السلوكي ضمن المؤسسة الواحدة، وبالتالي نجاة (Survival) الجميع. وكلما كانت المؤسسة لامركزية، مع استقلالية للوحدات الأقل، ومع ذلك مرئية من قبل الوحدات الأعلى، سيكون تعرف (identification) واندماج الأعضاء مع المؤسسة متحققا[6]. حيث ترتبط اللامركزية إيجابيا

---

(1) هيتر، ديريك (2007)، **تاريخ موجز للمواطنية**، مرجع سابق، ص 211

(2) انظر المرجع السابق نفسه، ص 212

(3) انظر المرجع السابق نفسه، ص 213

(4) ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 71

(5) Mullins, Nicholas C. (1971), **The Art of Theory: Construction and Use**, New York: Harper and Raw Publishers, Inc, p 27

(6) Ibid, p 28

بالتسامح والتسامح يرتبط ايجابيا بالاتصال[1]. وعليه فإن المؤسسة التي لا تعاني من أزمة لديها تسامح، وتنوع، واندماج عال[2].

كما تعتبر الأحزاب السياسية حاملا للخطاب العام، ويجب عليها أن تعمل وفق آليات شفافة، حيث يعني الاحتواء أو التضمين (inclusion) "أن ممثلي العامة يجب أن يكون لديهم الوقت والمكان ليقدموا مواقفهم المتناقضة بصورة كاملة ودقيقة. فالاحتواء أوالتضمن يجب أن يعتمد على ممثل شرعي ليمفصل (articulate) مزاج الفرد المفضل في إطار عام، وهو ما يدعى سيطرة النخبة (elite dominance)"[3]

ولم تعد التعددية باعتبارها جوهر العملية الحزبية تقتصر "على التسليم البسيط بالوجود الواقعي لأشخاص يفكرون بطريقة مختلفة، وإنما على إدراج المؤمن في عقيدته الخاصة الوجود المشروع لمعتقدات أخرى.إذ تغلغلت الروح الديمقراطية داخل فكرة الاعتقاد ذاتها، وكانت النتيجة تحول المعتقدات إلى هويات دينية بعد أن تم التفريق الكامل بين التسامح، بوصفه مبدءا سياسيا، وبين التعددية، باعتبارها مبدءا فكرياً"[4]. ويعتقد يوسف القرضاوي أن تعدد الأحزاب السياسية مشابه بتعدد المذاهب في الفقه، معتقدا أن الأحزاب مذاهب في السياسة، والمذاهب أحزاب في الفقه[5]. ويشير جورج طرابيشي إلى أن تداخل الحيوز الاجتماعية والسياسية أو الدينية والسياسية معا يؤدي لإفساد اللعبة الديمقراطية. ومثال الأولى الحزب الماركسي من حيث تمثيله لطبقة البروليتاريا بعينها، وفرضها ناطقة باسم المجتمع كله، أما الحزب الديني، فهو ينفي النسبية والتعددية، ويماهي "بين نفسه وبين الكل، وعلى إنكار حق الأجزاء الأخرى في تأسيس الكل وتمثيله"[6]. ويعتقد أن أحزاب اليسار في الوطن العربي اعتمدت آلية عمل تنفي الديمقراطية، وهي متفقة جميعها على رفض ما يسمى "الديمقراطية الليبرالية... أي عمليا للديمقراطية بما هي كذلك، نظرا إلى أن الشكل التاريخي الوحيد الذي تجلت فيه الديمقراطية حتى الآن لا يخرج عن أن يكون ليبراليا أو برجوازيا أو غربيا"[7] ونموذج الثورة المقبول هو المؤسس للديمقراطية وليس العسكري الذي ألغى وأطاح "بالأشكال البدائية من الديمقراطية القائمة"[8]. وهناك علائم على مثل هذه الثورة في الوطن العربي اليوم لكنها تحتاج إلى وقت للتحقق بصورتها الليبرالية.

ويرى غليون أن الأحزاب القومية التي استلمت السلطة كانت معادية للديمقراطية، مع بقاء بعضها الأخرى

---

[1] Ibid , p 56

[2] Ibid , p 66

[3] Ferree, Myra, et.al. (2002), Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies, **Theory and Society**, (31), p 291

[4] غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 14

[5] انظر القرضاوي، يوسف (2002)، من الغلو والانحلال إلى الوسطية والاعتدال، من معالم الفكر الوسطي، في: محمد عمـارة وآخـرون (محرر)، **مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر**، عمان: مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، ص 45

[6] طرابيشي، جورج (1998)، **في ثقافة الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 139

[7] طرابيشي، جورج (1999)، الأيديولوجيا الثورية واستحالة الديمقراطية، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية، المواقف والمخاوف المتبادلة**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 72

[8] المرجع السابق نفسه، ص 103

على الاستمرار بالمطالبة بالديمقراطية[1]، ويبين في مقام أخر أن هناك "أحزاباً ترفض منذ البدء الاعتراف بالأسبقية لقيم الديمقراطية"[2]. وأن التنافس بينها لا يتضمن أي "مفهوم للتآلف والتحالف والتعاون لتحقيق أهداف ومصالح وبرامج مشتركة"[3]. كما أن فكرة التعددية التي تجعل من الحزب ممثلاً لمصالح اجتماعية محددة واعترافه بالتالي بوجود تعبيرات سياسية مختلفة هو ما يفسر أن التعددية الموجودة في الساحة العربية هي تعددية هوية لا مصالح. بحيث تعتبر التعددية وسيلة للمشاركة الجمعية مشاركة متساوية أمام القانون[4]. والحزب يتأثر بالدولة والقيم التي تفرضها، وهو الأداة المكملة للدولة الحديثة وليس نقضيها. وتعافي الأحزاب ونموها مرتبط بنمو الدولة. حيث إن المجتمع والنظام السياسي هما "نتاج دينامية وقيم واحدة تحرك جميع الأدوات والتنظيمات التي تدخل في تكوينهما... إن الأحزاب لا يمكن أن تقوم وتؤدي وظيفتها وتتطور إلا إذا كان النظام السياسي الاجتماعي يقدم لها فرص هذا التكوين ويحدد لها دورا وصلاحيات محددة"[5]. ومنبع العلة هو أن الدولة العربية ترفض التعددية انطلاقا من رفضها للديمقراطية التي تعني تداول السلطة وبالتالي خسارة النخب[6].

لقد غرق غليون في هابرماس، وهو يكاد يطبق منهجه بصورة حرفية. ولا يستقيم اعتبار الحزب أداة الدولة، فقد تعرفنا لطبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة في النظرية الديمقراطية الليبرالية، وأشرت إلى أن الدولة هي أداة المجتمع، وبما أن الحزب هو أحد مؤسسات المجتمع المدني، فإنه لا يصح اعتباره أداة في يد الدولة. وهو نقيضها بمعنى منفصل عنها تبعا لإنفصال المجتمع المدني عنها. والعلاقة بين الأحزاب قائمة على المنافسة في الحلبة السياسية وليس على أساس التحالف والاندماج بصورتهما عند هابرماس.

ويعتبر غليون أن أهم شروط نجاح الحزبية هي المواطنية بمعناها عند هابرماس "أي الفردية الحرة التي تحمل في ذاتها فكرة المسؤولية الجماعية والمشاركة العملية في إنتاج السلطة السياسية أو العامة، ووجود سوق حقيقية للسلطة، أي وجود منافسة حرة ونزيهة بين فئات النخبة الاجتماعية على احتلال موقع القيادة، وهو هنا الدولة"[7].

ولا يعارض غليون نشوء أحزاب دينية[8]. ويرى أن نشوء حركات وأحزاب سياسية إسلامية تعبيراً على اختيار وإرادة في العمل الوطني، دون الخضوع للتفسيرات القديمة والتماهي الأعمى مع الجماعة، ويؤكد أن المسلم في العصر الحالي يحاول بناء إيمانه على التفكير والاختيار الحر لا على انتماء تقليدي في سياق العودة للفكرة الدينية التي لا تعني إلا تضامنا وأخوة من النوع الذي يشكل الأحزاب والتجمعات الجزئية لا للجماعة بكليتها. "إنه من نوع الأخوة

---

[1] انظر غليون، برهان (1999)، تعقيب:، المرجع السابق نفسه، ص 111

[2] غليون، برهان (1996)، الديمقراطية في المجتمع، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **حوار من أجل الديمقراطية**، ط1، بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع، ص 45-51

[3] المرجع السابق نفسه، ص 46

[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 47، 48

[5] المرجع السابق نفسه، ص 49

[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 50

[7] المرجع السابق نفسه، ص 51

[8] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 497

العقيدية السياسية التي تستوعبها وتقوم عليها الحياة السياسية والتنافس السياسي في الدول الحديثة. ويبرر تدخل الأحزاب الدينية لتقديم أطر للجماعة لتسد الفراغ ولتحقق التواصل والتضامن روحياً ومادياً وهو ما فشلت الدولة المستوردة من القيام به"[1]. فالسماح للحزب الديني بالعمل في الساحة السياسية يكون ضمن مجموعة أحزاب، كأحد الحلول للمشكلة السياسية وليس الحل الوحيد، وتعبير عن قبولها بفكرة المواطنية الحديثة، باعتبارها علاقة أخوة في السياق الحزبي الذي يقبل ببقية أعضاء المجتمع على أساس المساواة. بحيث تكون وظيفة الحزب توفير فرصة للحقوق الروحية والممارسة القائمة على التواصل.

في الديمقراطيات المعاصرة الأحزاب السياسية هي المؤسسات المصممة لتربط أو لتصل المواطنين والقادة. وينظر إلى نظام الأحزاب السياسة في المجتمع باعتباره المفتاح للأداء السياسي. فنظام الأحزاب القوي يعكس، ويشكل، في الوقت نفسه، شروطا ضرورية لأداء ديمقراطي جيد، وينذر نظام الأحزاب الضعيف بأداء ديمقراطي ضعيف[2]. وتفقد الأحزاب السياسية هذه الوظيفة التمثيلية في السياسة العربية، وهو سبب غياب دورها الأساسي في عملية التحول الديمقراطي[3].

ويعتبر نظام الأحزاب السياسية في مجتمع ما، جزئياً، نتاج لاختيارات المواطنين الأفراد كما يعملون ويصوتون للحزب الموجود. نظام الحزب هو أيضاً، جزئياً، نتاج الجهود المؤسسية والإستراتيجية للقادة السياسيين، باعتبارهم يبنون برامج السياسة، وينْفُذون (penetrate) إلى المنظمات المحلية، ويجرون القادة المحليين خلفهم، ويستعملون الدعاية ليحشدوا العمال، ومن ماثلهم. لاختيارات المواطنين أنفسهم وجهود القادة هي نفسها استجابات في المقياس الأكبر للفرص الدستورية والظروف الاجتماعية - الاقتصادية التي يجدون أنفسهم فيها[4]. وهو ما ينسجم مع ما أشرنا إليه سابقا في أن ممارسة الحرية تشترط توافر الاختيار والمصادر وكذلك الفضاء.

وتعتبر التقلبية (volatility) في التصويت الداعم للأحزاب دليلاً على ضعف نظام الأحزاب، أي لانتقال المواطنين من حزب إلى آخر في الديمقراطيات المعاصرة[5]. ومن المعضلات التي تواجه تشكل الأحزاب في الدول الأقل حداثة، أنه يصعب على قادة الأحزاب أن يوجدوا مؤسسات وطنية. فالأمية وضعف وسائل الإعلام تحد من نمو الوعي المتميز لدى المواطنين في مجموعاتهم المعرفة لهوياتهم على المستوى الوطني، كمقابلة أو معارضة لعلاقاتهم المحلية بالقرية ورب العمل (patron)[6]. وهو ما يسمى بالزبائنية. ولتتجاوز الأحزاب عملية صعوبة تعبئة وحشد المواطنين بسبب أن توجهاتهم سوف تكون للمحلية ورب العمل، وصعوبة تبديل المعروفات مع الإقطاعي أو رب

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 500

[2] Powell, G. Bingham (1982), **Contemporary Democracies, participation, Stability, and Violence**. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, p , 74

[3] بلقزيز، عبد الإله (2007)، **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**، مرجع سابق، ص 61

[4] Powell, G. Bingham (1982), **Contemporary Democracies, participation, Stability, and Violence**, p 75

[5] Ibid , p 78

[6] Ibid , p 86

العمل، بدلا من التوجه للمصالح العامة للمزارعين أو الناس الفقيرة، لذلك كان على الأحزاب أن توجد دعماً بواسطة القادة المحليين[1].

فبالإضافة إلى "الانقسامات التاريخية للمجتمع ومستوى تطوره، تؤثر ترتيباته الدستورية على التكتلات بين الأحزاب والمجموعات المختلفة، بالضبط كما تؤثر على انقسام هذه الأحزاب. فقوانين الانتخابات التي تركز على عضو واحد لكل منطقة وغيرها من القواعد التي تركز على طابع الأغلبية تبدو أنها تضعف أو لا تشجع أي علاقات قوية بين المجموعات والأحزاب. وترتبط قوانين التمثيل بشكل كبير بعلاقات أقوى بين المجموعات والأحزاب... يشجع عدم التجانس الاجتماعي عمليات الانقسام الحزبي ولكن ليس له أي تأثير على قوة التحالفات"[2]. ويجب التذكير بأن أنظمة الأحزاب السياسية غالباً ما تتغير بشكل تدريجي فقط، فهي تتغير بشكل أبطأ من الظروف التي ساعدت على تكوينها. فتراكمات أحداث الماضي، والمؤسسة نفسها، والقضايا التي رافقت تشكيل حزب رئيس منافس تقاوم عملية إنهاء (فض) هذا الحزب[3].

ويجب تمويل الأحزاب السياسية ضمن قوانين تسمح بذلك حتى لا تقع تحت "نفوذ المانحين الميسورين. إن المساعدات العامة لنشاطات الأحزاب، خاصة للحملات الانتخابية مفيدة من هذا المنظور حتى لو اقتضى ذلك تجنب مساهمة عدم المساواة في المساعدات إلى إعطاء فرصة وصول غير متساوية لمختلف الأحزاب في النقاش العام"[4].

ومن وظائف الأحزاب أن تكون الحكومة الديمقراطية حكومة حزبية، لأن الأحزاب تساعد في المحافظة على الحكومة ديمقراطية[5]. وعلى الأحزاب الخاسرة في الانتخابات أن تسلم السلطة للأحزاب الفائزة دون اللجوء للقوة والأدوات غير القانونية. وفي المقابل، على الحزب الذي يحكم ألا يضع أبدا عوائق على النشاطات السياسية للموطنين أو الأحزاب المنافسة، طالما لم يحاولوا تغيير الحكومة بالقوة[6].

ومن ممارسات السلطة الحاكمة في إعاقة تطور العمل الحزبي هو أن تفصل الأحزاب المعارضة عن جماهيرها حتى لا يمكنها المشاركة بالسلطة، وهو مؤشر على عدم القدرة على رسم سياسة تنموية حقيقية وغياب الإمكانات لذلك. حيث يتسبب غياب الإجماع في صفوف النخب السياسية والاجتماعية على القيم والثوابت إلى عدم تحول ديمقراطي حقيقي، ولهذا نجد على سبيل المثال أن العلمانية تنقسم إلى فريق رافض لمشاركة الأحزاب الإسلامية وآخر يعتقد أن الديمقراطية هي الحل لهذا النوع من القوى[7]. حيث يقترح غليون حلا لذلك هو الإدماج والتواصل في الفضاء العمومي، أي "توسع دائرة النقاش وتداول الرأي بين الجميع، والتوصل إلى اتفاقات حقيقية تتيح للأطراف

---

(1) Ibid , p 87

(2) Ibid , p 89-92

(3) Ibid , p 105

(4) فلورباييه، مارك (2007)، **الرأسمالية أم الديمقراطية؟ خيار القرن الواحد والعشرين**، مرجع سابق، ص54، 55

(5) Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 148

(6) Thorsan, Thomas Landon (1962), **The Logic of Democracy**, p 17

(7) انظر غليون، برهان (1999)، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي : مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، في: برهان غليـون وآخرون (محرر) **حقوق الإنسان العربي**، ط 1، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ص 25-27

المستبعدة عن السلطة الدخول فيها"[1].

ويعتقد غليون أن الحزب الإسلامي يستبطن فكرة الدولة الوطنية الحديثة وينظر لها باعتبارها المكان الأول والوحيد للسياسة، وما تفترضه لتحقق ذلك، وتحقق ماهيتها، من خلال تعددية، سياسية وحرية فكرية. على الرغم من دعوته الإحيائية[2]. والحزب الإسلامي في شعاراته الاحتجاجية يعبر عن قبول المجتمع الواسع الاندراج الرسمي في نظام المجتمع الحديث، بالرغم من استمرار عدم تحقق المشاركة الفعلية في الحكم. "وأكبر دليل على هذا التحول في سلوك الحركة الإسلامية هو تبنيها لقيم المواطنية والحرية الأصيلة. وأخذها بمفهوم الدولة الحديثة ومركز اهتمامها باسم الدين وعملها وانخراطها في العمل الحزبي والتعددية أي قبولها اعتبار الإيمان مصدر تضامن جزئي وحزبي، لا تضامن شامل يرفض السياسة. إن قبول الحزبية وأولوية السياسة، هو التعبير عن تراجع السياسة الدينية بمعناها الموروث، وميل المواطنين إلى المشاركة من خلال إطار الدولة الوطنية"[3]. ويرى أن هذا الشكل الجديد للحزبية الإسلامية السياسية هو نتيجة قيام الدولة الوطنية وأن المد الإسلامي الحالي هو نتيجة إجهاضها في الوقت ذاته. ورد فعل أيضاً على غياب تداول السلطة، وغياب عدالة التوزيع. فقد اختفى من أفق الدولة والسياسة العربية أي معيار جامع ومقبول ومعروف للتفكير بتعديل الأوضاع أو تحقيق المساواة والعدالة وجعل التفاوت أقل إحباطا[4]. لقد تعلمت الأحزاب الإسلامية بالمعنى الإجرائي، أي قبلت معظم نتاج العقلانية الغربية في مجال تطبيقات السلطة وتنظيمها، خصوصا في الممارسة.

إنه ينبغي ومن أجل تحول ديمقراطي حقيقي في العالم العربي يتم فيه العمل على توسيع الفضاء السياسي ويحد من ممارسات بعض الأنظمة العربية التي تتبع إستراتيجية توسعة وتضييق الفضاء السياسي حسب الظروف، وبما يخدم ديمومة حكمها دون تحول حقيقي ومن خلال لبرلة وعدم لبرلة الفضاء السياسي لا بد من أن تأتي المبادرة من القاعدة على الأغلب من الأحزاب السياسية. ذلك يعني أن الأحزاب العلمانية التقليدية يجب أن تعمل على دمقرطة قواعدها الداخلية وتنضم إلى الأحزاب الإسلامية بدل أن تقبل بما يعطيها إياه النظام، وتجدد قياداتها الراكدة[5].

ومن خلال بناء مؤسسات على المستوى القاعدي التي يمكن أن تتحدى الأحزاب الإسلامية، كما يجب العمل على تنمية الأحزاب الديمقراطية الإسلامية المتشكلة في العالم العربي، حيث ما زال ينظر إليها على أنها ليست ديمقراطية مقارنة بتلك التي برزت في تركيا والباكستان واندونيسيا. ويعتقد أن الحقيقية الواضحة هي أن الدولة العربية لن تنجز ديمقراطية بدون حكومة برلمانية وبدون مشاركة الإسلاميين في الحكم. التحدي الأكبر لهذه المجتمعات المدنية

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 33

[2] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 319

[3] المرجع السابق نفسه، 320

[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 321

[5] Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 282

يكمن في تقييد المنتخب ديمقراطيا[1]. فالحكومة المنقادة إسلاميا يجب أن تسير مع توازنات محاسبية فعالة سيتم الإشارة إليها في مسألة الضمانات الديمقراطية (المحاسبية) بحيث تكون منافسة الأحزاب الإسلامية تجاه سلطة ديمقراطية مقيدة. كما يجب التأكيد على أن ما يطلب من الإسلاميين هو توضيح موقفهم من الحريات العلمانية[2].

ولتطوير العمل الحزبي لا بد - وحتى تستطيع الأحزاب أن تصل إلى أولئك الذين لا يشاركونهم أيديولوجيتهم وجرهم إلى حلبات الحزب – من أن يتعلم نشطاء الأحزاب ممارسة شروط من قبيل التسامح والإنسانية[3]. وهي شروط عمل مؤسسية تعتبر من مشغلات الحزب وآليات عمله الداخلية. فالدول متعددة الثقافات تستطيع العيش بسلام وتكون ديمقراطية والشروط التي تبدو أسهل للحصول عليها عندما تكون الأحزاب شاملة وليست منقسمة في خطوط ثقافية أو طائفية[4].

وتكون الحكومة البرلمانية ممكنة فقط عندما تعالج الأحزاب السياسة باعتبارها لعبة لا حربا، أي عليها أن تتوافق على أساسيات، وتختلف فقط في المسائل الأقل تطرفا. ورفضهم أو عدم ممارستهم هذا التعامل عذر من أعذار الدكتاتورية[5]. وتتطلع الأحزاب إلى إجماع سياسي على عدد عريض من المصالح وليس تعبيرا عن وحدة مترلصة وتناغم كلي، أو مذهبية ضيقة. ونقص الإجماع يجعلها أكثر عدائية (hostile) ومهتمة بمصلحتها الخاصة، وأحزاب أيديولوجية ذات جوهر صلب (Hard-core)[6]. كما يبدأ النوع الآخر من الإجماع مع واقع التنوع الذي يوجد في أي ديمقراطية حيث الوحدة السياسية ربما تغطي لاختلافات من أنواع أخرى. أما الإجراءات الديمقراطية فإنها تكون للوصول لاتفاق مزود لإمكانية التعاون في الفعل بدون ضرورة تمهيدية أو إجراء ضروري: من دين مشترك، قناعة أخلاقية أو برنامج سياسي. هذا النوع من الإجماع رسمياً معصوم من الخطأ (impeccable)[7]. إن الإفراط في الإجماع في حده الأدنى يثير خطر هدم الديمقراطية من خلال الصراعات الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والصراعات الأخرى. والإفراط الآخر هو الإجماع التام وهو التناغم والتطابق الاجتماعي (تكييف المرء نفسه وأعماله وفقا لفكر أو أفكار الآخرين) هو خضوع يجعل الحريات بلا معنى[8]. الديمقراطية تتأرجح للأبد بين هذين المحورين[9]. أي الاجماع في حده الأدنى والثاني الاجماع التام.

إن إعطاء انتباه أكبر من قبل الأحزاب للنساء ربما يشكل فرصة لنجاح هذه الأحزاب، حيث النساء جاهزات

---

(1)Ibid , p 286
(2)Ibid , p 287
(3) Arat, Yesim (2005), **Rethinking Islam and Liberal Democracy, Islamist Women in Turkish Politics**. Albany: State University of New York Press., p 41
(4)Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 208
(5)Ibid , p 298
(6)Ibid , p 299
(7)Ibid , p 300
(8)Ibid , p 308
(9)Ibid , p 309

ليكن مسيسات في متابعة مصالحهن الخاصة[1]. كما يمكن لهن عبور الحدود بين التقليدي والحديث ويحملن المصالح السياسية إلى الحقل السياسي[2]. إن غياب بعض المؤسسات السياسية الحرة، ومنها طبعا الأحزاب، يمنع تكون قوى مجتمعية فاعلة، ويسهل رقابة الدولة القمعية على المطالب والتعبئات المجتمعية[3].

والأحزاب كما، في عبارة ماكس ڤيبر (أطفال الديمقراطية)، وقد عززت الأحزاب ومكّنت الناخبين من أن يقوموا باختيار فعال بين الخيارات القابلة للممارسة، وعلى تكوين إرادة شعبية والتعبير عنها، ونفّذت عددا غير قليل من الوظائف الضرورية في المناطق الانتخابية الكبيرة: منها، اختيار وتقديم المرشحين، تحمل نفقات الانتخابات، المبادرة بالسياسات، وفي تحدي نقاشات السياسات العامة، تثقيف وتعليم العامة سياسيا، توحيد أو توافق المصالح المنقسمة المختلفة والآراء، التوسط بين الحكومة والمواطن، و(في الأحزاب المعارضة) نقد وتقديم حكومة بديلة للجمهور الناخب، وأخيرا، عندما تكون الأحزاب في الحكومة فإن الفرع التشريعي للحزب يسن (قانونا) أو يصنع السياسات ويشرف ويراقب إدارة السياسات[4].

يشير بشارة إلى معارضة روسو للأحزاب لأنها تكّون إرادات جماعية، داخل الإرادة العامة، وأمم داخل الأمة، مما يعني تزوير العلاقة المباشرة بين الفرد والإرادة العامة، إي تشويه نتيجة الإرادة العامة. ويفهم ويؤول بشارة هذه المعارضة بأنها تعبير عن التعددية "كلما ازداد عدد الأحزاب واقترب عددها من عدد الأفراد كان هذا تعبيرا أصدق لتعددية الأفكار والمشاريع، وهي واسعة كعدد الأفراد ذاتهم. ولذلك، فإن أعتى أعداء نظرية روسو بمفاهيم اليوم ليسوا التعددية الحزبية والتنظيمية والمؤسسات المدنية على أنواعها وإنما نظام الحزبين"[5]. طبعا، هذا فهم خاص ليس له مسوغ إلا إيمان بشارة بالديمقراطية المباشرة. وعدم إيمانه بالمؤسسة الطوعية ومن بينها الأحزاب. ورفضه أي ثنائية، باعتبار أن العودة للذات هي مرتكز الفكر الماركسي الحديث.

ولا يختلف حسن الترابي من حيث الشكل مع هذه الفكرة، حيث يعتقد، معلقا على تاريخ نشأة الديمقراطية الأثينية، أن الشكل البرلماني النيابي للديمقراطية هو حكم غير مباشر وقد باعد بين القرار السياسي وإرادة الأمة، وغاب عنه الصدق والضبط[6]. فكلاهما يؤكد تمسكه بالديمقراطية المباشرة، واعتبار التمثيل لا يعبر بصورة صحيحة ومضبوطة، عن إرادة الشعب وأنه لا ضمانة فيه.

إن اعتبار بشارة أن العشائرية السياسية "تشوه مفهوم التعددية وتعيق أو تمنع نسج علاقة فرد – مجتمع – دولة أو مواطن – دولة"[7] هو توصيف صحيح لأن "وجود جماعات سياسية في داخل الدولة لها طابع طائفي أو عائلي أو

---

(1) Arat, Yesim (2005), **Rethinking Islam and Liberal Democracy, Islamist Women in Turkish Politics**, p 112

(2) Ibid , p 113

(3) انظر تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، مرجع سابق، ص 129

(4) Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 148

(5) بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني، دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، مرجع سابق، ص 120

(6) انظر الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 12

(7) بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 14

عشائري، يلغي رأي ودور المواطن الفرد المستقل، ويختزل المواطنين إلى أعضاء في جماعات بحيث تشتق حقوقهم من عضويتهم فيها"[1]. الا أنه جعل الوحدة المدنية القومية شرط تحقق التعددية السياسية[2]، مما يعني استثناء وإقصاء الأحزاب الإسلامية. بل إنه يذهب إلى عدم اعتبار الحزبية شرطا مسبقا، إذ يدعو من يتمسكون من العرب بالعروبة وبالديمقراطية وبالعدالة الاجتماعية، وهم كثر، إلى عدم "تأسيس حزب أو حركة لأنهما سيجهضان في اليوم التالي. علينا أن نسير في نطاق الحد الأدنى لتحقيق الهيمنة الثقافية التي تشكل مدخلا إلى تأسيس الأحزاب"[3]. الفعل الجمعي وليس الفعل الفردي هو نسق (البراكسيس)، أي الممارسة، وهو ما يتبناه بشارة. والحزب ليس شرطا مسبقا للتحول الديمقراطي، بل الهيمنة الثقافية، الكتلة التاريخية، بمفهومها الغرامشي.

ولا يمكن تعميم القول بأن "للعائلة والقرابة تأثيرا في علاقات الثقة داخل الحزب والمؤسسة الحاكمة"[4]، حيث لا تمارس الأحزاب الإسلامية هذا النوع من العلاقة. وعلى الرغم من أن بشارة يذكر أن العلة الحقيقية لبروز العشائرية السياسية هي السلطة، إلا إنه بدل من أن يدعو إلى تكسير هذا السلطات، يفعل العكس، حين يدعو إلى تكسير هذه البنى، بما فيها البنى الدينية التي يراها لا تختلف عن القبيلة، حيث تتبنى الطوائف "في المخيلة ذهنية لانتساب وتعاضد قبلية وليس دينية"[5]. ويمكن أن أقرأ بشارة، وخصوصا أن العائلة – القبيلة هي التي تحكم في الأعم الأغلب من هذا الوطن، فأقول إن هذه الدعوة هي غير مباشرة لتكسير السلطة القائمة نفسها. وأن المماهاة بين القبيلة والطائفة إشارة إلى استغلال القبيلة – الحاكمة للديني. إلا أن التصريح بنفور الأيديولوجي الديني من الحزبية باعتبارها عملية شق لوحدة الأمة[6] دعوة لا تتسامح معها الممارسة، حيث تبدي العديد من الأحزاب السياسية الإسلامية استعدادها للمشاركة في الحكم كما أشار غليون.

ويشار إلى قبول بعض القوى التقليدية كالأحزاب الدينية في بعض الدول المسلمة غير العربية و"بعض الأحزاب السياسية المسيحية أو اليمينية الأوروبية، أو اليهودية في الكيان الصهيوني...اللعبة السياسية الديمقراطية... كل ذلك يدل على أن التكوينات الاجتماعية غير المدنية ليست بالضرورة معيقة للعمل الديمقراطي إذا ما تهيأت الأجواء والمناخ العام لذلك. لهذا فإن من الغريب حقا الإصرار على صيغ الحداثة والعلمنة من قبل بعض البلدان العربية كمعايير وحيدة مقبولة لتشكل الأحزاب السياسية وقيامها.."[7]. طبعا، يمكن أن ينطبق هذا الوصف على شروحات بشارة حيث إن قومية بشارة هي علمانية متطرفة.

ويشترط حسن الترابي تواضعا دينيا وقانونيا شرعيا مجمعا عليه، أي توجه سياسي مجمع عليه بصورة

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 160، 161

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 117

[3] قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 16، 17

[4] بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 122

[5] المرجع السابق نفسه، ص 123

[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 129

[7] الفالح، متروك (2002)، **المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية**، مرجع سابق، ص 15

مسبقة، حتى تنجح التعددية الحزبية، وإلا فالبديل تصارع عصبيات حزبية من قبل الأطياف كافة، أي لا بد من تأطير الخلاف الحزبي بحدود، حيث الفروق بين الأحزاب الغربية محدودة جدا[1].

إن سبب فشل الأوتوقراطيات العربية في خلق مجتمع سياسي حزبي حيوي يعود إلى غياب الحل الديمقراطي التدريجي الذي يمكنها حتى من معالجة غياب المجتمع المدني[2]. وأحد الأسباب الرئيسة لغياب هذا المجتمع هو غياب رؤية مفردة للمجتمع السياسي، حيث لم تجرِ محاولات لاستيعاب كامل لكل أثر للتعددية المنظمة في المجتمع، بدلا من وضع مساحة رمزية محددة بين الدولة والمجتمع بطريقة تترك غرفة للسياسة المتنافسة أو المتنافرة، وليس بواسطة مسمرة شريحة الدولة بسارية وعاء أيديولوجي واحد[3].

ولأن مؤسسات المجتمع المدني لم تستطع أن تعوض النقص في وظيفة المجتمع السياسي، أي حلبة مستقلة للأحزاب السياسية، ذاتية التنظيم، حيث عمل القائمون على الحكم الأوتوقراطي على تصميم استراتيجيتهم لمنع ظهور أي مجتمع سياسي فعال، وذلك من خلال استعمال المحسوبية وقوانين حكم الأحزاب والانتخابات لتوقف نخب المعارضة من خلق أحزاب سياسية عضوية، وأبرز معالم غياب المجتمع السياسي هي أن الدساتير في العالم العربي لا تدعم وتعزز سلطات التشريعيين، حيث يتخلل الدساتير منافذ (loopholes) وبخاصة غموض في أو سقوط من النص يمكّن المرء من التهرب من موجبات عقده أو التزامه. ومثاله أن هذه الدساتير تكفل حريات الحديث والاجتماع ولكنها لا تضمن تلك الحريات بعد ذلك. والحل من أجل بروز أو تبرير غياب المجتمع السياسي يكمن في إعادة تعريف العلاقة بين الدولة والمواطن[4]، حيث لوحظ مثلا أن النصوص الدستورية تقيد الممارسة بإيراد عبارة (في حدود القانون). وبهذا أصبح المعيار في المقارنة هو القانون المنظم لهذه الممارسة[5]

وأهم شروط التغيير الجوهري أن يوفر كلا التيارين الإسلامي والنخب الحاكمة رؤية تعددية ( pluralistic vision) للمجتمع السياسي الذي لا يجعل الدولة المنفذ لأي رؤية محددة للهوية الإسلامية[6]. حيث يؤكد بعض هذه المضامين سعد الدين إبراهيم عندما يشير إلى أن الأحزاب والنقابات وغيرها من الأوعية الحديثة الوسيطة غير موجودة في البلدان العربية ولم تقم بالوظائف الاجتماعية التي كانت تقوم بها نظيراتها في المجتمع التقليدي، كما أن السلطة الحاكمة عطّلت فعالية ما وجد من تلك الأوعية[7].

وإذا كانت إحدى مشاكل الحزبية قيام الأحزاب على أسس قبلية وعشائرية وطائفية، فإن بعض المفكرين يعتقد

---

[1] انظر الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 31

[2] Brumberg, Daniel (2003), The Trap of Liberalized Autocracy, p 36

[3] Ibid , p 40

[4] Ibid , p 43

[5] انظر الشاعر، جمال (2002)، تجربة الديمقراطية في الأردن، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، الطبعة الثالثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 695

[6] Brumberg, Daniel (2003), The Trap of Liberalized Autocracy, p 46

[7] إبراهيم، سعدالدين (2002)، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، ، مرجع سابق، ص 416

بضرورة تحليل البنى الاجتماعية – الاقتصادية، لأعضاء هذه الأحزاب وقياداتها[1]. كما يعتقد بأن الأحزاب قد تسببت بصفة العسكرة التي تتميز بها معظم الأنظمة الحاكمة في عالمنا العربي رغبة منها للوصول للحكم بأي وسيلة، حيث احتوت تلك الكوادر الأحزاب، الأمر الذي أفقدها مصداقيتها أمام الجماهير، كما أعطت مبررا كافيا لانتقال العلاقة بين الحكام والعسكرة إلى علاقة عضوية بينهما، وكان سبب نشأة هذه الظاهرة هو ممارسة الأحزاب للعمل السري، لكنها تغيب في البلدان التي فيها أحزاب تعددية[2]. على أن أهمية الحزب تنبع من تأكيد ضرورة وجود رأي آخر، أي ذلك الرأي الآخر الذي يعكس مواقف أكبر قاعدة جماهيرية ممكنة "ما دمنا نتكلم عن ظاهرة اجتماعية تتسم بالطابع الجمعي... لأنه عبر الحزب يتحول الرأي الفردي إلى رأي جماعي مؤسس على المصلحة العامة الوطنية والقومية"[3].

ويرى الجابري أن "الديمقراطية بما تعنيه من حرية التفكير والتعبير والتعدد الحزبي هي الإطار الصالح لجعل هذه التعددية تحقق نفسها بصورة ايجابية. ذلك أنه ليس هناك من بديل للطائفية والقبلية والعشائرية غير التعددية الحزبية... إن الأحزاب، عندما يتركز وجودها وتبني تنظيماتها على اختيارات أيديولوجية واضحة تؤسسها مصالح طبقية... تخترق بسهولة الأطر الاجتماعية العضوية الموروثة وتحرك التناقضات الطبقية داخلها فتحد من فعاليتها وهيمنتها، مما يفتح الباب ليس فقط أمام التجانس والاندماج الاجتماعيين وحسب، بل أيضا أمام الانتقال السلمي للسلطة"[4]. إن مفهوم الصراع والتناقض المبني على الجدل هو ما تقوم عليه التعددية الحزبية، والجابري مثل بقية مفكري اليسار يقدم حرية التفكير على حرية التعبير، حرية الاعتقاد على الحرية السياسية. التعددية الحزبية تقوم على صراع الطبقة وشرطها العلمانية، ووظيفتها تحقيق الاندماج، وتداول السلطة. تحطيم البنية القائمة واستبدالها ببنية / طبقة، حيث تنتج الوحدة من التعدد.

ويبين الجابري أن معنى التعددية هو وجود أحزاب وهيئات، و"قيام هذه الأحزاب والهيئات بدور فعال ومنتظم في تنظيم السلطة وممارستها، التنفيذية منها والتشريعية"[5]. وعلى صعيد الممارسة في المغرب يلاحظ أن القرار السياسي يصنع في خارج المجال السياسي الحديث، من برلمان وحكومة، وتقتصر العملية على التخابر مع المعارضة. حالة يختلط ويتداخل فيها المجالان السياسيان، تقليدي مضمون بدون شكل، والثاني شكل بلا مضمون[6]. وأعتقد أنها ممارسة تنسحب على الحالة العربية بمجملها. كما أن المشاركة في نظر الحاكم العربي هي كفر "إن التعددية لا قيمة لها

---

[1] انظر محافظة، علي (2002)، تعقيب في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 59

[2] انظر عنبتاوي، منذر (2002)، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، الطبعة الثالثة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 513، 514

[3] محافظة، علي (2002)، تعقيب في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص667

[4] الجابري، محمد عابد (1997)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص 59

[5] الجابري، محمد عابد (1989)، التعددية السياسية وأصولها وآفاق مستقبلها (حالة المغرب)، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**، ط1، عمان: منتدى الفكر العربي، ص 108

[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 115، 116

إذا لم تكن مؤسسة على المنافسة، منافسة السلطة وتداولها"[1]. إن المجالات الرسمية السياسية الحديثة فارغة في الوطن العربي، لأنه لا يسمح فيها بالنشاط السياسي، وما تحتاجه أن تكون ممأسسة، أي أن يتضمن شكلها الرسمي القانوني محددات تجعل المشاركة واجبة.

ويرفض سيد قطب الأخذ عن الفلسفة والسياسة الغربية بسبب قيامهما على "المصالح الشخصية والمادية"[2]. ولا يرفض سيد قطب شرعية التعددية الحزبية وحسب، بل شرعية الحزب الواحد ويعوض عنها بالطليعة الإسلامية التي تقوم بمهمة إنقاذ المجتمع. ولا يسمح بالجماعات الأيديولوجية التي لا تستمد قانونها من الشريعة بممارسة نشاطها في المجتمع الإسلامي. أما "الأقليات الدينية فيسمح لها قطب بممارسة شعائرها الدينية، لكن لا حقوق سياسية لها، سواء أكان في تشكيل الأحزاب أم الطليعة. كما يربط قطب ما بين حرية التعبير والمعايير التي يضعها الفهم الأيديولوجي للإسلام. فكل المجتمعات والأحزاب التي لا تتوافق مع مثل هذا الفهم هي جاهلية"[3]. ومع ذلك، لا بد أن نذكّر بما قدمنا عن عدم ممانعة سيد قطب بأن تكون وسيلة التقاضي مطبقة من خلال مفهوم فصل السلطات، الذي يدفعني إلى القول إن هذا الاعتبار والتوظيف من قبله ربما يحتم استبطانه التعددية الحزبية، لأنها هي الأخرى من الأدوات والوسائل التي اخترعتها المجتمعات لتطبيق أوجه أخرى من الحكم. وهي كذلك ملازمة ونتاج لموضوع الفصل بين السلطات.

ولا بد من الإشارة هنا إلى "أن فعالية النشاط السياسي الاعتراضي المفتوح أنه أكثر فعالية من غض النظر عن السياسي الذي يعبر عنه موقف المطمئنين إلى حب ا . فالإخوان المسلمون أنفسهم، كما سائر الحركات الإسلامية، استطاعوا أن ينتقلوا إلى النشاط انطلاقا من تصور للتعبئة السياسية مستلهم من المناهج اللينينية أكثر منه من التقليد الإسلامي: تستقي استراتيجياتهم التحريضية، وأنماط تنظيمهم، وطرق نشاطهم من "ما العمل؟" أكثر مما تستقي من قراءة القرآن.."[4]. إن موضوع الوظيفة والمعنى في عملية استيراد البنى السياسية الغربية، بما فيها الحزبية توضح أن الحزب باعتباره وسيلة مشاركة وتعبئة هو تنظيم تَشكل بهدف إدارة الناخبين وفرض نفسه كذلك كعنصر اندماج لجماعة موصوفة بالتضامن السياسي، والمواطنية الواحدة، والتنوع في المعتقدات. فاعتبر بمثابة بوتقة. لقد تشكّل نموذج الحزب السياسي الغربي بصورة جمع فيها بين الحزب والسيطرة على السلطة، حيث تزامن تشكّل تلك الأحزاب مع تكون التعبئة الانتخابية، بينما تشكّلت الأحزاب السياسية في الدول المستعمرة سابقاً، بهدف المطالبة بالاستقلال وتنمية الحس الوطني، فبدلاً من أن تعمل مجتمعة للسيطرة على السلطة، تشكّلت الأحزاب من أجل أن تقوم بالتعبئة ضد سلطة المستعمر ووصايته ومتبعة الأسلوب الإجماعي. وإذا كان نتاج الممارسة الحزبية الغربية انقسامات مجتمعية معقدة، ولدت من ثم، أشكال تعاضد أفقية قوية، فقد أدت ديمومة تلك البنى الأفقية في أفريقيا وآسيا والزبائنية إلى قيام التنافس على لعبة انقلبت فيها المبادئ الوظيفية للحزب، تظهر بصورة مواجهة سياسية لا يمكن فيها لأي برامج حزبية تضمن

---

[1] الجابري، محمد عابد (2007)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مرجع سابق، ص 42، 43

[2] الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 122

[3] المرجع السابق، ص 123

[4] بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 237

إدماج مصالح وغيرها أن تبرر. ومن الأهداف الوسيلية التي يخدمها استيراد المنطق الحزبي أنه يستعمل "للخروج من نصاب سياسي سابق حيث تتداخل التبعية والتقاليد، ومحطة للتواصل السياسي، كما أنه يسمح في إدارة مسرح سياسي لا يقوم، على الأقل بصورة أساسية، على ممارسة حرة وتنافسية لحق الاقتراع"[1]. ويحمل منطق القطع والاقتداء بالنموذج خللا وظيفيا. حيث عملت الأحزاب الراغبة بالوصول للسلطة على تثبيت هوية كانت مرتبطة بسياق نضالي استقلالي، وفي المقابل تتبنى في خطابها ممارسات مستلهمة من نماذج غربية وتعمل على نشرها. الأمر الذي خلق حالة اغتراب بين الحزب والشعب[2]. ويعود فشلها باعتبارها أدوات للقطع، لممارستها التواصل في نصاب آخر "خارج استخدامه التنافسي في إطار الاقتراع العام، وفي وضع تتكفل فيه العصبيات الأهلية وتعدد الشبكات المجتمعية القيام بالتواصل السياسي. في مثل هذه الحالة تبقى فرص إقامة لغة مشتركة بين الطبقة الحزبية والشعب فرصا ضعيفة.."[3]. وهذا توصيف يدعو إلى إعادة التعرف إلى طبيعة الحزب وفهم وظيفته، كما قدمتها سابقاً، تجاه تركيز وظيفته على إدارة الانتخابات وحتى اللجوء لأنماط تنظيمية جديدة، تستلهم من الديمقرطية الليبرالية، حتى يتسنى للحزب التصالح مع الشعب.

وقد وظفت الأحزاب الحاكمة موضوعة التعددية الحزبية الشكلية لمصلحتها، إذ قلبت وظيفة الحزبية الأساسية واستغلتها حيث كانت النتيجة أن ساعد التنافس بين الأحزاب والمسيطر عليه إلى تقوية نظام الحكم التقليدية. فقد نجح السادات في إقامة تعددية حزبية مسيطر عليها لا تعرضه للخطر. وفي كل الحالات أدى "استيراد نموذج التعددية الحزبية إلى ولادة إنجازات وظيفية على تناقض تام مع المميزات الأصلية للمنتج المستورد، الأمر الذي يرسخ النزعة الاستبدادية بدل أن يلغيها جاعلا من الحزب ليس أداة لتشتت السلطة السياسية إنما، خلافا لذلك، أداة لتفاقم مركزيته"[4]. ومع وجاهة الطروحات السابقة وفائدتها الكبيرة في كشف أسباب فشل التجربة الحزبية في العالم العربي، إلا أنها في الصورة التواصلية والاندماجية الوظيفية التي ينبغي أن تؤديها اللعبة الحزبية، ينشر المفكر دعوته لتفعيل الديمقراطية التداولية التي لا تخدم بصورة مباشرة دعوتنا لديمقراطية ليبرالية تمثيلية.

**تأسيس ثقافة سياسية وتربية مدنية**

**الثقافة السياسية:** هي نظام القيم والمعتقدات التي تُعرف وتُحدد سياق ومعنى الفعل السياسي[5]. وتُحدد على نحو أكثر تفصيلا بأنها مجموعة المعتقدات والمواقف والقيم والمثل والعواطف والتقييمات المسيطرة عند شعب حول النظام الحكم في بلد ما، ودور الذات في ذلك النظام. وصنفت عناصر الثقافة في أشكال من التوجيد هي على التوالي: توجيه يعرف بالنظام السياسي والمعتقدات الخاصة به، وآخر عاطفي يشتمل على إثارة العواطف حول ذلك النظام، وثالث "

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 250، 251

(2) انظر المرجع السابق نفسه، ص 255

(3) المرجع السابق نفسه، ص 258

(4) المرجع السابق نفسه، ص 263

(5) Sorensen, George (1998), **Democracy and Democratization, Processes and Prospects in a Changing World**, 2nd ed., USA: WestviewPress, p 25

تقييمي، يتضمن التزلمات بالقيم والأحكام السياسية (مستفيدا من المعلومات والمشاعر) المتعلقة بأداء النظام السياسي، ومدى صلته بهذه القيم"[1]. باعتبار هذه العناصر توجيهات للعمل. والثقافة مهمةٌ للفرد لأنها تزوده بسياق الاختيار والاستقلال وتثبت الهوية الجماعية[2].

ويبين كمال عبد اللطيف أن الثقافة العربية لم تستطع التأصيل النظري السياسي للاختيار الليبرالي في الفكر والممارسة، وعلى الرغم من استيراد نموذج المؤسسات الغربية، بقيت منظومة القيم السياسية محكومة بكثير من معطيات التراث، وهي محددات لا علاقة لها بالشكل المؤسسي الجديد، مما أدى إلى عدم تطابق الفكر والواقع[3]. وهو طرح لا يعتبر الثقافة شرطا مؤسسيا مسبقا للديمقراطية، كما لا يعتبر أن بإمكانية الإطار المؤسسي أن ينتج ثقافة ديمقراطية. بل يجب أن يكون هذا الشكل انعكاسا للواقع.

ومع اعتراف عبد الفتاح ماضي بأهمية العوامل الثقافية والتعليمية، إلا أنه يعتبر اشتراطها بصورة مسبقة قد يعقد عملية التحول الديمقراطي، حيث لم يتوقف تحول الدول الغربية إلى الديمقراطية على تحقيق الأنظمة التعليمية والثقافية الديمقراطية، وفي تركيا وكثير من المجتمعات والدول جاءت المؤسسات الديمقراطية أولا، ثم قامت هذه المؤسسات بعمليات التنشئة السياسية[4].

وهناك اتجاه ينزع لاعتبار الثقافة السياسية حتمية سببية، كونها تحدد مسبقا البنى السياسية والسلوك السياسي على حد سواء، وتكون عناصرها غير قابلة للتغيير بصورة نسبية مع تقدم الوقت. وهذا رأي لا يحيط "بخصائص نظرية الثقافة السياسية"[5] على الرغم من توافرها في هذا السياق من الحديث. وعلى الجانب الأخر يشك بعض المفكرين بالحتمية الثقافية لأسباب منها بأن السببية تصح في الاتجاهين: حيث يؤثر كل من المواقف والبنية والسلوك، أحدهما بالآخر. وهكذا فإن الثقافة السياسية تقيد البنية الحكومية ولكنها لا تحددها حيث تبين أن أبعاد الثقافة السياسية المذكورة يمكن أن تستجيب لأداء النظام والتجربة التاريخية والمشاركة السياسية وتتغير بصورة دراماتيكية. كما ظهر أن الالتزامات بالقيم والمبادئ المترسخة هي ثابته ولا تتغير إلا بصورة بطيئة، استجابة لأحداث تجارب هامة ولتغيرات مؤسساتية. أما السبب الثاني فهو تجريبي، فعلى الرغم من تأثير الثقافة السياسية المتمثلة في العوامل التاريخية والمؤسسية والمشاركة المذكورة على صورة الديمقراطية، إلا إن هناك عوامل أخرى تُشكل وتُعيد تشكيل مظهر تلك الديمقراطية، وأهم هذه العوامل التغيرات الكبيرة في البنية الاقتصادية والاجتماعية، وعوامل خارجية مثل الاستعمار والتعرض

---

[1] دايموند، لاري (1994)، **مصادر الديمقراطية ثقافة المجموع أم دور النخبة**، ترجمة سمية فلو عبود، ط1، بيروت: دار الساقي، ص 16

[2] Arat, Yesim (2005), **Rethinking Islam and Liberal Democracy, Islamist Women in Turkish Politics**, p 115

[3] انظر عبد اللطيف، كمال (2001)، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي: قراءة في علمانية فرح انطون، مرجع سابق، ص 99.

[4] انظر ماضي، عبد الفتاح (2008)، تقرير عن: اللقاء الثامن عشر لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية حول: "الانتقال إلى نظـم حكم ديمقراطية: دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى"، كلية سانت كاثرين، جامعة أكسفورد، 26 تموز / يوليـو 2008، قـسم العلـوم السياسية، جامعة الإسكندرية، **المستقبل العربي**، 31 (358)، ص 192

[5] دايموند، لاري (1994)، **مصادر الديمقراطية ثقافة المجموع أم دور النخبة**، مرجع سابق، ص 17

لثقافات أخرى، وأخيرا أداء النظام السياسي وتطبيقه(1).

والسؤال المهم هو أي من النظريات المتعلقة بالثقافة السياسية والديمقراطية تكون أكثر تحقيقا لعملية التحول الديمقراطي؟ إن تطوير أي نمط ثقافي سياسي أكثر ديمقراطية يجب أن يتضمن عدة عناصر: الحداثة، والتبيئة، والتعاون، والمساومة(2). والاختلاف، ووعي المؤسسات السياسية الفعالة(3). كما طُرحت عدة توجيهات في النظرية الدينامية ومن قبل منظرين سابقين لهذه النظرية أيضا، اعتبرت ضرورية للثقافة السياسية، وتحتاج هذه القواعد السلوكية لوقت طويل حتى تترسخ في المعتقدات والقيم، بحيث توجد عند النخب والعامة. حيث يتضمن الاعتدال والتكيف: "التسامح مع معتقدات ومواقف سياسية معارضة، ومع تباينات اجتماعية وثقافية على نحو واسع، الذرائعية والمرونة باعتبار أنهما تتعارضان مع طرح صارم وأيديولوجي للعمل السياسي، إحساس بالثقة في فاعلين سياسيين آخرين، وفي البيئة الاجتماعية، رغبة بالتسوية نابعة من إيمان حقيقي بضرورتها والرغبة فيها، قدر من المرونة في الخطاب السياسي والاحترام للآراء الأخرى. من المؤكد أن الاعتدال والتكيف قد يستحثان بحوافز بنيوية ومؤسساتية وبكبح العواطف، وتغييب القواعد السلوكية التحتية"(4). ومن ثم تشكل تلك القواعد السلوكية علاقات عامودية بينهم(5).

ويمكن القول أن الذرائعية تولد غايات مرنة فمن خلال تسهيل المساومة والتسوية تجعل الأهداف صالحة للتفاوض وتفتح الآراء والمعتقدات أمام المشاركة والمعرفة الجديدة. كما أنها تكبح الأيديولوجيا وبالتالي الاستقطاب النزاعي في السياسية. فهي تنسجم مع الالتزام بمعايير إجرائية ديمقراطية لها حق الأسبقية على أهداف رئيسية في السياسة(6).

إن مركز الاهتمام في مسألة الثقافة الديمقراطية ينصب على العلاقة بين أداء أو فعالية الحكومات الديمقراطية الجديدة وشرعيتها، أي مدى إيمان النخب والعامة في النظام السياسي الديمقراطي. حيث ساد اعتقاد حول هذه العلاقة مضمونه أن المزج والتفاعل بين شرعية وأداء منخفضين هما سبب عدم استقرار النظام الديمقراطي وبقية الأنظمة في العالم الثالث. فكلما كانت شرعية النظام منخفضة كان أداؤه ضعيفا، وغابت فعاليته، خصوصا في الجانب الاقتصادي، مما سيحتم استمرار عدم تلك الفعالية. ويعتقد صاموئيل هنتغتون أن فشل الأنظمة الديمقراطية الحديثة في حل المشكلات الحادة لا يعني سقوطها. أما الأنظمة الاستبدادية، بما فيها الشيوعية، فتعتمد بصورة كاملة على الأداء. إن شرعية الأنظمة الديمقراطية تعتمد جزئياً على الأداء، وتقوم أيضا، على أي حال، على العمليات والإجراءات. فشرعية الحاكم

(1) انظر المرجع السابق، ص 18

(2) Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 155

(3) انظر هيتر، ديريك (2007)، **تاريخ موجز للمواطنية**، مرجع سابق، ص 175

(4) دايموند، لاري (1994)، **مصادر الديمقراطية ثقافة المجموع أم دور النخبة**، مرجع سابق، ص 19

(5) انظر الشطي، إسماعيل (2005)، الكويت وتجربة الانتقال إلى الديمقراطية، في: علي خليفة الكـواري (محـرر)، **مـدخل الانتقـال إلـى الديمقراطية في البلدان العربية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 137

(6) انظر دايموند، لاري (1994)، **مصادر الديمقراطية ثقافة المجموع أم دور النخبة**، مرجع سابق، ص 20

والحكومة المحددة تبنى على ما يقدمه، لأن شرعية النظام تشتق من العمليات الانتخابية التي تتكون منها الحكومات. وتلعب شرعيةً الأداء دوراً في الأنظمة الديمقراطية(1)، لكنها في أهميتها أقرب للدور الذي تلعبه في الأنظمة الاستبدادية، بينما يكون دورها ثانوياً للشرعية الإجرائية. إن ما يحدد نجاة الأنظمة الديمقراطية الجديدة ليس حدة المشاكل التي تواجهها وقدرتها على حلها. بل إنها طريقة استجابة القادة السياسيين لعدم قدرتهم على حل المشاكل التي تواجه البلد. إن استقرار النظام السياسي يعتمد أولا على قدرة النخب السياسية الأساسية الحزبية والعسكرية، ورجال الأعمال على التعاون لحل المشاكل التي تواجه مجتمعهم، وألا يستغلوا تلك المشاكل لمصلحتهم المادية والسياسية. ويقوم السبب الثاني على قدرة الناس على التمييز بين النظام والحكومة أو القادة(2). إن الدورة الانتخابية هي الجواب على قناعات الناس ودعمهم للنظام السياسي الديمقراطي واعتقادهم بقدرة تلك الحكومات الديمقراطية على حل المشاكل، حيث يقوم جوهر الموضوع على ضرورة أن يفصل الناخبون بين "دعمهم للديمقراطية كنظام سياسي وبين تقييمهم للحزب الذي في السلطة. التمييز هنا حاسم بالنسبة لوظيفة الديمقراطية... لا تمثل الديمقراطية حلاً لجميع المشاكل، بل تعني أنه يمكن إزالة الحكام. فجوهر السلوك الديمقراطي يتمحور حول الأمر الأخير، كون أنه من المستحيل إنجاز الأمر الأول"(3). وفيما يتعلق بتغير الدعم سريعا، سواء أكان مع أم ضد النظام الديمقراطي الجديد، فقد "بينت التجربة أن الذين يدعمون النظام الديمقراطي بسرعة، يمكن أن ينقلبوا عليه بسرعة، وأن الذين يأخذون وقتا طويلا حتى يتحولوا لدعمه، لا ينقلبون بسرعة، فقد تطور الدعم للديمقراطية والاتجاهات (attitudes) أو مواقف الثقة والمنافسة المدنية التي تترافق مع الديمقراطية، وهكذا ببطء على مر عقدين في ألمانيا وهو ما جرى بصورة قريبة في اليابان، حيث كان الدعم العريض في هذين البلدين للديمقراطية نتاج تغير جيلي (generational change)، ومن هنا كان على الأرجح غير قابل للتراجع (irreversible) في الوقت القصير. وفي اسبانيا والبيرو، كان الدعم العريض للديمقراطية، بصورة ظاهرة، نتيجة لتغير الرأي (opinion change)، ومن هنا يمكن أن يكون أكثر تراجعا على المدى القصير"(4).

إن أهم ما يجب تأكيده هو أن موضوع الثقافة والسلوك الديمقراطي يجب أن يتضمن الإصرار على ترسيخ الثقة والمنافسة المدنية والتربية المدنية، وأن هذا السلوك يجب أن يوجه كذلك نحو تعميق القناعة بصلاحية النظام الديمقراطي، بغض النظر عن نجاحه في حل المشاكل الحادة أم لا. وتوافر الإيمان بأن طبيعة الديمقراطية الإجرائية والعملياتية توفر سبل تغيير القادة. كما يتضح أن تشكل القناعات بالنظام الديمقراطي، وهنا يبرز دور الثقافة، تستمر ولا يمكن التحول عنها كلما كانت مغروسة في السلوك وأخذت الوقت الكافي. وضرورة التوعية بطبيعة هذا النظام الإجرائية والعملياتية مهمة للغاية.

إن أهم ما يمكن أن يساعدنا على تأسيس ثقافة سياسية هو السياق الخاص بالبناء الأساسي للديمقراطية

(1) Huntington, Samuel P. (1993), **The Third Wave in the Late Twentieth Century**, p 258

(2) Ibid , p 259, 260

(3) Ibid , p 262, 263

(4) Ibid , p 265

الدستورية موجهة بواسطة قيم عامة محددة يطلق عليها راولز المفهوم السياسي للعدالة. هذه القيم توجه المجتمع وتنظم المؤسسات الأساسية لتحقيق الثقافة السياسية للمجتمع الديمقراطي، باعتبارها مبادئ سياسية عامة تسعى الديمقراطية الدستورية لانجازها وتأمين وضمان أولوية حقوق المواطنين جميعا. ومن أهم العناصر لهذا البناء الأساسي "الإجماع المتداخل (overlapping consensus)، والعقل العام، اللذان يقومان كلاهما بضمان تأمين الهدف الرئيسي للثقافة السياسية العامة المتمثل في حماية الحقوق الأساسية لجميع المواطنين. ومن ثم، فوفق هذه الرؤية سيتم تنظيم المؤسسات الأساسية التي تصنع هذا البناء الأساسي للمجتمع بما يتفق مع الالتزام بقيم رئيسة للثقافة السياسية العامة التي تؤمن الحقوق الأساسية لجميع المواطنين"[(1)]. وكذلك فإن قيم الثقافة العامة العقلانية تستحق التأييد، وهي تدعم المحافظة على النظام الدستوري الذي يحظى بتأييد العامة. "والواقع أن هذه القيم تؤخذ كقضية مسلّم بها وتعد كامنة (latent) في الثقافة السياسة العامة لمجتمع ديمقراطي"[(2)].

ويمكن للتعليم المدني أن يسهم في استمرارية المجتمع الليبرالي من خلال قيام الناس بدعم الإجماع المتداخل، وذلك بإيجاد صيغ تعليمية، مثل تعليم الأسس الدستورية للنظام السياسي الليبرالي "للأطفال الأعضاء في طوائف دينية مختلفة بمن فيهم المعارضين للثقافة الحديثة"[(3)] ليتعرفوا من خلالها على حرية الاعتقاد في مجتمعهم، كما أنه يجب على الدولة أن تكون حيادية وأن توفر حرية الاعتقاد للجماعات المذهبية التي تلتزم بقدر من المعقولية، وحيادية كذلك تجاه القيم وطرق ممارسة الحياة في المجتمع "بشرط ألا تكون القيم محل النقاش واقعة في إطار المفهوم السياسي العام للعدالة"[(4)]. إن توفير حرية الدعوة "لمذاهب أخلاقية شاملة مقننة في سياق عملية التفكير العام بصدد قضايا عامة"[(5)] سيشجع الناس على دعم ذلك الإجماع، كما أن هدف الأفراد في تقديم تلك القيم الشاملة هو تعزيز مفهوم العقل العام نفسه.

وتتضح العلاقة بين المؤسسة والثقافة أيضا من خلال النظر في العلاقة بين الدستور والثقافة، حيث يعرف الدستور بأنه "مجموعة من القواعد المكتوبة وغير المكتوبة حول كيفية اختيار القادة وآلية صنع القرارات السيادية. فهو ذلك المفهوم الذي يشير إلى هذه القواعد لصنع القرارات السياسية، وليس لأي نموذج محدد من الوثيقة أو الرمز القانوني"[(6)] ولأن "الإنسان يصنع الدستور فهو يعكس قيمه، وتوقعاته لما سينتج من تلك الترتيبات المتنوعة، كما يعكس التسويات التي يتم التفاوض عليها بصورة جدية. وبقدر ما يعمل صانعو الدساتير على أن تجيء مستجيبة لظروفهم وحاجاتهم المحلية، بحيث يتجنبوا النتائج السلبية فربما يعكس التلازم بين النموذج الدستوري والأداء الديمقراطي تلك الجهود الأساسية، بدلاً من أن يعكس النتائج المتطورة (أو الأحداث الجارية) للحوافز والكلاف التي أوجدها الدستور نفسه. بقدر ما يدمج الدستور القيم المتبناة (held) بصورة واسعة في مجتمع ما، فربما يكون كل شكل الدستور ونمط الأداء هي

---

(1) ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص461

(2) المرجع السابق نفسه، ص 463

(3) المرجع السابق نفسه، ص 471

(4) المرجع السابق نفسه، ص 472

(5) المرجع السابق نفسه، ص 473

(6) Powell, G. Bingham (1982), **Contemporary Democracies, participation, Stability, and Violence**, p.54

منتجات للثقافة السياسية... لا كون الواحد سبباً للآخر"[1]. "إنه من الصعب أن تكون متأكداً إذا ما كان نموذج محدد من الترتيبات الدستورية يعمل (perform) كما يعمل (as it does) بسبب الحوافز والمحددات على السلوك التي تشجعه، أو بسبب خلفية ثقافية معطاة تشكل كلا من الاختيار الدستوري والأداء السياسي". ويمكن حل المشكلة بواسطة "تتبع العمليات العارضة أو الطارئة التي تصل البيئة والضبط الدستوري من جهة، والأداء السياسي من جهة أخرى"[2].

وتكمن أهمية قيام الدولة بتأمين التعليم لأعضائها كافة، كما بين جون ستيوارت مل (John Stuart mill)، لأنه الوسيلة لتعليم الفضيلة المدنية، ولكيفية الالتزام بحدود السلوك السليمة[3]. "إن المواطنين في حاجة إلى التعرف على التزاماتهم بتدعيم معايير الفضيلة المدنية لأن هذه المعايير تُعاين، وتكبح العواطف الجامحة... إن الحقوق لا يمكن أن تستمر إلا في وضع يتضمن التزاماً بتلك الفضائل المدنية التي تضع من الكوابح ما يجب على الجميع الامتثال له"[4].

ويعتقد غليون أن ضعف مخزون الثقافة الديمقراطية في مجتمعاتنا سببه خضوعها إلى تأثيرات "الفكر الاشتراكي والقومي والماركسي القوية بينما لم تكن الأحزاب الليبرالية تمتلك أي عقيدة ديمقراطية حقيقية، وكانت بالأحرى أحزاب وجهاء وأعيان تعتمد في تعبئة جمهورها على العلاقات الشخصية والعصبيات الطائفية أو العشائرية أو العائلية"[5]. وفي هذا تذكير بما للأحزاب من دور في عملية التثقيف والتعبئة الديمقراطية. إن سبب غياب دور العنصر الثقافي في عملية التغيير السياسي عربيا هو اعتباره أقل شأنا من العوامل الاقتصادية والسياسية والنظر إليها كعامل مساعد لهما، أي تم إهمال "وظيفتها الاجتماعية، ولم تصبح قضية الثقافة مسألة متميزة للبحث إلا مع تفجر مسألة الهوية"[6]. أما صورة ومحتوى ووظيفة الثقافة التي يعتقد أنها ضرورية في عملية الدمقرطة فهي شكل للوعي الذي يستوعب الفرد والجماعة من خلاله، العالم ويجعلونه شفافا وقابلا للتمثل في الذهن. وهي لستجابة لواقع موضوعي، يقع خارج الذهن بغض النظر عن الصورة التي يشكلها الوعي له. ويشكل الوعي والواقع الثقافة فقط عبر المجتمع والجماعة، "باعتبارهما صيرورة تاريخية، أي كيانا متبدلا ومتغيرا ومستقرا في الوقت نفسه. فمن خلال هذا الاجتماع يصبح الوعي الذاتي وعيا جماعيا... فمن هذه العلاقة الاجتماعية والتاريخية بين الوعي والوجود، بين الذات والموضوع، يولد واقع جديد... وتصبح البنية الموضوعية "شرط الانتقال من الفردية إلى الجماعة ومن السكونية إلى الحركة، أي شرط إنتاج المجتمع كصيرورة مستقلة ومتميزة عن وجود الأفراد كأفراد ووجود الطبيعة كمعطى خارجي". ويكون لندماج الفرد في ثقافة ما، هو نتاج عملية صراع وليس أمرا معطى "صراع بين الوعي الذي يحاول أن ينفذ إلى الواقع مباشرة وخارج أطر الثقافة وما تفرضه من شروط الجماعة، وبين الجماعة التي تحاول أن تفرض عليه مجموعة القواعد التي تعتبرها شرطا لوجودها. وفي هذا الصراع يكمن في الواقع المصدر الأساسي لنمو الثقافة ذاتها وتبدلها،

---

(1) Ibid , p 66, 67

(2) Ibid , p 73

(3) انظر ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 428، 429

(4) المرجع السابق نفسه، ص 495

(5) غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 189

(6) غليون، برهان (2006)، **اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، مرجع سابق، ص 20

ونعني به الإبداع العقلي"[1].

من الواضح أن غليون تأثر بمبادئ النظرية النقدية التواصلية التي، كما ذكرت سابقاً، وعلى نسق هابرماس، لا تبدأ من الفرد ولا المجتمع، بل من علاقة فرد – مجتمع. وربما قام غليون باشتقاق الثقافة من الجدل متبعا نسق شتراوس. حيث اعتبر بعض المفكرين أن الثقافة مبدأ أساسي للتغيير في النظام الاجتماعي. في الممارسة العملية، النظام الاجتماعي ينزع أو يميل تجاه التوازن (equilibrium)، و"النظام الثقافي خاضع لتقلبات من المعاني وقواعد الحلبة التصورية أو التخيلية يصعب التنبؤ بها أو تعليلها"[2]. و"الثقافة هي نوع من الحقيقة الاجتماعية عند ليفي شتراوس، طبعاً دون أن تكون المستوى الوحيد للحقيقة الاجتماعية"[3]. وهو لا "يشتق الثقافة من العقل بل من الجدل الذي يتوسط بين العقل والنشاط، ولا يشتق أحدهما كاملا من الآخر"[4]. وربما أراد شتراوس "أن يقلل الممارسة (التي أصبحت عند ماركس مثبتة في فكرة كلية النشاط الاجتماعي) إلى الدرجة الأول ليحرف المادة والمحتوى إلى فعل خام (raw action)"[5].

والثقافة غير ثابتة وليست ذات ماهية. وهي متغيرة بصورة دراماتيكية في كل المجتمعات على الرغم من صور الثبات في الألفاظ واللغة والعبارات الشكلية. وهي تمثل تأمل الشعوب في أوضاعها والبحث لحل مشكلاتها[6]. وفي هذا رد على محمد عابد الجابري الذي اعتبر العقل العربي ثابتا. ويرى غليون التعليم الحديث، باعتباره تعميماً للمعرفة الأساسية وتوحيداً للعقل ودمجاً للثقافات الفرعية، وتعزيزاً للنظم المدنية والأخلاقية للشعوب، شرطا مسبقا للأمة والمواطنية، وبالتالي للتحول الديمقراطي[7]. ومن هنا تعني الديمقراطية، بالإضافة للانتخاب، تطوير الممارسة الديمقراطية وترقية الوعي المدني، وتعليم الناس معنى القيم الديمقراطية. ويعزى غياب مفهوم المواطنية وعدم انغراسه في مجتمعاتنا إلى عدم وجود ممارسة وتربية مدنية مواطنية التي يمكنها جعل مفهوم أن الوطن للجميع بالتساوي واقعة عملية. كما يؤكد غليون أن السلطة تعمل على نشر الوعي الطائفي لتغطي "على آلية سيطرتها السياسية التي هي سيطرة بالقوة، وفي ما وراء ذلك في تغييب الثقافة السياسية الحديثة والشعور بالمسؤولية"[8]. ويكون الحل سياسيا أولا وتربويا ثانيا بترسيخ الديمقراطية وإعادة إنتاجها في تربية مدنية جديدة "وهنا فقط تدخل مسألة الثقافة العليا باعتبار أنها تُعنى بتكوين النخب الاجتماعية الحاكمة وغير الحاكمة"[9]. وبحيث تشمل التربية "المساواة والاحترام المتبادل بين الأفراد"[1].

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 77، 78

[2] Murphy, Robert F. (1972), **The Dialectics of Social Life, Alarms and Excursions in Anthropological Theory**, 1st ed., London: George Allen and Unwin Ltd, p 57

[3] Ibid , p 149

[4] Ibid, p 185

[5] Ibid , p 185

[6] انظر غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 115

[7] انظر المرجع السابق نفسه، ص 120

[8] المرجع السابق نفسه، ص 214

[9] المرجع السابق نفسه، ص 218

طبعا تعليم بما يخدم الاندماج حسب المفهوم الذي قدمه هابرماس، والذي يؤسس للأخلاقية السياسية.

ويعتقد أن مصدر استمرار الثقافة القطرية الضعيفة هو الاعتقاد بأن المهم الاستمرار في التفاعل والتواصل[(2)]، بصورة منفردة، مع ميدان الثقافة الغربية باعتبارها مرتكز الحضارة في عصرنا. وقد تم استيعاب التوجه المنفرد عاموديا في الثقافة الغربية التي تتشكل من النخب وقسم كبير من الطبقة الوسطى وجزء من المستوى الشعبي. حيث نتج عنها، كأداة تمايز اجتماعي، هجر الثقافة المحلية، "إنه رؤية الذات من خلال الآخر، أي استلابها"[(3)]. لقد نشأت مشكلة القوميات بسبب فقدان الدولة القومية دورها التنظيمي للمجال الحضاري في البلاد العربية الذي قاد إلى تفكك الحقل الجيوسياسي والثقافي في هذه البلاد. حيث انغلقت الجماعة المحلية على نفسها، وتم تشجيع العودة للماضي. "وحرمت هذه الجماعات من كل إمكانية للانفتاح على المستقبل وعلى التاريخ"[(4)]. مما أدى إلى استحالة قيام فضاء تواصل وتبادل واندماج وقيام مجتمعات قومية سياسية وإنتاج الحريات العامة. ونتج عن ذلك تدهور العلاقات بين الدولة والمجتمع، ورفضه الخضوع لها. وبقدر تحالف الدولة مع الخارج اتجه المجتمع لاكتشاف مبادئ تنظيمه الخاصة، أي خارج الدولة، فحدثت القطيعة بينهما[(5)]. ويعتقد غليون "أن السلطة هي التي تحدد الثقافة وبمعنى آخر، يتوقف نشوء ثقافة مستقلة ومتميزة (وكي تكون الثقافة مستقلة يجب أن تكون منتجة وفعالة تقدم حلولا عملية) على نشوء سلطة مستقلة ومتميزة، أي سلطة معبرة عن الجماعة ككل لا عن جزء منها.."[(6)]. فقدرة الدولة على التنظيم ودمج عدة عناصر ومواد مختلفة والتأليف بينها وبث الروح والمعنى فيها من خلال القيم الملهمة التي تقدمها لها، مما يبعث الحركة فيها. إذ وجودها في سياق ثقافة أخرى لا يوفر لها هذه الفرصة[(7)].

ومن أسباب عدم نجاح الثقافة السياسية التي روجت لها الحركات القومية العربية هو غياب عناصر المرونة والاعتقاد بالمشاركة وبالتعددية، وبالتالي عدم تحقق تحول وانتقال ديمقراطيين. كما أن الحركة القومية لم يكن غايتها وتفكيرها تحقيق الديمقراطية، بل الهدف الوصول للسلطة وتحقيق مصالح فئات محددة[(8)]. ويدعو برهان غليون إلى ضرورة إعادة بناء السياسة العربية مجددا باعتبارها إعادة تربية اجتماعية، وإقامتها من جديد على أطر عقلانية وقانونية وأخلاقية "التي تنظم وتوجه وتقود المجتمع والفرد، والاجتهاد النظري والعملي إلى حل مسائل معترف بها وحقيقية"[(9)]. وكلما ازداد الاندماج الثقافي داخل مجتمع ما أضحت فرصة تحوله ديمقراطيا أكبر، وذلك من خلال وجود ثقافة وطنية

---

[(1)] المرجع السابق نفسه، ص 219

[(2)] انظر غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، ص 133

[(3)] المرجع السابق، ص 134

[(4)] المرجع السابق نفسه، ص 148

[(5)] انظر المرجع السابق نفسه، ص 149

[(6)] المرجع السابق نفسه، ص 169، 170

[(7)] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 242

[(8)] انظر غليون برهان (1999)، تعقيب، في: برهان غليون وآخرون (محرر)، **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية: المواقف والمخاوف المتبادلة**، مرجع سابق، ص54

[(9)] غليون، برهان (1999)، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي : مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، مرجع سابق، ص 38

تتجاوز العصبيات والعالم الخاص، وتسهل التواصل بين الأفراد، وهي ثقافة مرتبطة بنظام التعليم والتربية والتوجيه وليس بتاريخ ثقافي واحد "فلا يمكن فصل النضج الحقيقي في الوعي الديمقراطي عن تنامي قيم هذه الثقافة الوطنية... وليس هناك أي تطور ديمقراطي ممكن من دون توفر ثقافة سياسية تسمح باستيعاب المفاهيم والقيم الأساسية للديمقراطية وتجعل من تحقيقها غاية اجتماعية"[(1)]. ولا ينكر غليون أن مفهوم الديمقراطية قد أنتجته الثقافة الغربية، ولكنه ينكر أن يكون هذا التصور قد تم بناؤه لمرة واحد وبصورة دائمة. فالمفاهيم تتطور وتتغير وتكتسب مضامين وتطبيقات جديدة حسب "الفضاءات التي تدخل فيها والحاجات الجديدة التي ترد عليها"[(2)]. يريد غليون من نفي صلاحية واستمرارية مفهوم الديمقراطية التمثيلية الليبرالية، إفساح المجال أمام الديمقراطية التداولية (Delibrative Democracy). ونفي الشروط المسبقة للديمقراطية الليبرالية. وهو ينادي بأن يلعب المثقفون دورا رئيسيا في عملية بناء الديمقراطية باعتبارهم الوسيط الحضاري الناقل للأفكار والتجربة التاريخية، باعتبارهم حركة ونظاماً اجتماعياً، أي تربية مدنية لازمة لتأهيل المجتمع من أجل أن يتمثل معاني الحرية والمسؤولية والمساواة والقانون. ويعد هذا الشرط ضروريا ومسبقا لنمو التحول الديمقراطي لتكوين قوى ديمقراطية تسير بالنظام الديمقراطي قدماً وتمنع استغلاله من قوى السوق. كذلك تقع مسؤولية مهمة على "السياسيين بوصفهم الجسر الذي يربط بين عالم الفكر وعالم الممارسة"[(3)]. لا شك أن غليون يتبنى مفهوم المثقف العضوي عند غرامشي، كما يبدو فيما يعرضه هنا.

يقول عزمي بشارة إن الديمقراطية تنظم العلاقات بالدرجة الأولى في الفضاء العام. حيث إن عنصر الفصل بين الفضاء العام والخاص هو تعبير عن. "استعداد وجاهزية ثقافة المجتمع وتشريعاته للديمقراطية. وهذا الفصل الذي يقلل من وزن العنصر الثقافي هو أنه يحصر بعضه في الحيز الخاص. ولكن هذا لا يكفي، إذ لا تلبث أن تبدأ عملية إعادة رسم حدود تدريجية بين الحيز الخاص والعام مع تطور الديمقراطية. ويبقى فرق شاسع بين توسع الحيز العام ليشمل تدخل الحقوق الديمقراطية وسيادة القانون في الحيز الخاص، وبين اعتبار الديمقراطية تبدأ هناك وبذلك تحميل الثقافة الديمقراطية داخل العائلة ما لا تحمل"[(4)]. ويوظف بشارة عنصر الفصل بين العام والخاص، ليجعل الدولة مصدر تكوين الثقافة، ويلغي أي دور للمجتمع المدني في نشر الثقافة الديمقراطية، كما يعتبر أن الثقافة الدينية لا تساعد على بناء الديمقراطية ولا دور لها. ويعتبر بشارة أن الفصل بين الفرد والجماعة العضوية له الأهمية نفسها، حيث ساعد على تصور فصل الدين عن الدولة، ويعتبر هذا من الشروط الهامة التي تعني أن "عملية التحول الديمقراطي غالبا ما لا تغير بعض الجوانب في الذهنية والسلوك، مثل الدين والثقافة وغيرها، بقدر ما تدفعها إلى الحيز الخاص، فلا تحمي بذلك الخصوصية فقط من تدخل المجتمع، بل تحمي المجتمع منها ومن فرضها، إذا صح التعبير"[(5)].

---

[(1)]غليون، برهان (2000)، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، مقدمة نظرية، مرجع سابق، ص 246

[(2)] المرجع السابق، ص 247

[(3)]غليون، برهان (2007)، مستقبل العرب الديمقراطي، **الرأي**، عمان، ع13467، 16 آب 2007م، ص 29.

[(4)]بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 100

[(5)]المرجع السابق، ص 100

ويؤكد بشارة أن التربية على أساس الثقافة العربية والانتماء العروبي هي ضمانة لا توفرها التربية القائمة على العشائرية والطائفية. معتبرا أن الأخيرة هي نتاج السلطة وتعبيرا عن أزمة شرعيتها[1]. ويقترح أن يكون الحل من خلال تحقيق ما يعرف بالهيمنة الثقافية عند غرامشي بدءا بتعيين لحظة التطهير، حيث يقول إن الهوية العربية الجامعة وسعت الافق لتطور المجتمعات العربية، أي صيرورتها حيث التعبئة المعتمدة على الماضي غير مقنعة اليوم. والمطلوب "تحديد الفكرة العربية وربطها عضويا وبشكل عميق بأمور الناس وحياتهم، من العامل إلى الفلاح، إلى رجل الأعمال، وأستاذ الجامعة والمدرسة... وتوحيد مناهج التعليم... وأن يهتم التيار العربي بمسائل أساسية كالعدالة الاجتماعية والديمقراطية والليبرالية في السياسية، وليس في الاقتصاد"[2]. إن بشارة كماركسي يطالب بالبدء من الحاضر، والعودة للواقع. ومن المعروف أن العلاقة بين الليبرالية السياسية والاقتصادية علاقة ضرورية وليست كافية. ثم إن تضمين بشارة الدائم للدين في تصنيفه البنى التقليدية هدفه إبعاد الدين، سيرا على نسق غرامشي. ولأن الجدل التاريخي ينشأ من باطن التاريخ، فإنه يرفض أي تصور للقيم تأتي من خارجه، ولا معنى أخلاقي خارج هذه الحياة الأرضية. "إن السببية الآلية والغائية اللاهوتية كلتاهما مضادة للتضمنية التاريخية في هذا التصور الجديد: إحداهما تشوه الجدل التاريخي بسبب تدخل مبدأ مفارق، والأخرى تجعل الجدل غير معقول. لأن المعلول آليا لا يمكن أبدا أن يتخطى العلة أو جملة العلل. فكيف يستطيع قانون السببية أن يدرك لحظة التخطي، أعني لحظة تزعزع البراكسيس؟"[3] أي الممارسة. ولهذا يرفض الدين. فالتحرر السياسي هو المطلوب لأن الليبرالية الاقتصادية في العالم العربي جعلت معنى السياسة تراكم الثروة، والثروة تقوي النفوذ، أي تزاوج السلطة والثروة[4]. ولا خلاف على أن المعنى الأخير هو ما أفسد السلطة في وطننا العربي. ولكن لا أوافق على إلقاء اللائمة على الليبرالية الاقتصادية المحكومة في منشأها بآليات الشفافية والمحاسبية. خصوصا عندما تعمل في سياق ديمقراطي حقيقي.

إنه لواضح أن بشارة في اعتباره القومية متغيرة ومتحولة وفي ظروف محددة[5]، يشبه غليون في هذا، ويتبنى فهم غرامشي للصيرورة الذي "يقوم على إدراك بزوغ حركة التاريخ على أساس البنية... ولادة فئات سياسية نشيطة، إرادات جمعية، توحدها الأيديولوجيا وتديرها الشخصيات الكبيرة. إنه، كما يقول غرامشي اللحظة الحاسمة من "تحويل البنية تحويلا عاليا إلى بنية فوقية في وجدان الناس"، إنه لحظة "الانتقال من المرحلة الاقتصادية التحتية... إلى المرحلة الأخلاقية السياسية". ويقترح غرامشي لفظة "تطهير" للدلالة عليها فيقول: "لحظة التطهير هي لحظة الانتقال من الموضوعي إلى الذاتي، من الضرورة إلى الحرية. فالبنية الخارجية التي تسحق الإنسان بقوتها، تتمثله وتجعله منفعلا،

---

[1] انظر قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 13.

[2] المرجع السابق، ص 14.

[3] تكسيه، جاك (1972)، **غرامشي دراسة ومختارات**، ترجمة: ميخائل إبراهيم مخول، مراجعة جميل صليبا، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ص 67، 68

[4] انظر قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 15

[5] انظر المرجع السابق نفسه، ص 12

وتتحول إلى وسيلة تحرر، إلى أداة لخلق صورة أخلاقية سياسية جديدة تولّد مبادهات جديدة... ففي الفلسفة إذن يهدف المبدأ الموحد إلى العلاقة بين الإرادة البشرية والمادة وهذه هنا هي البنية الاقتصادية. فيكون المفهوم الأساسي في الفلسفة هو الـ "براكسيس"، لأن البراكسيس الإنسانية هي بالضبط "تطهير" البنية وجعلها بنية فوقية تولّد منجزات جديدة، وهي عصب الجدل التاريخي"[1]. وبشارة يعتقد أن المجتمعات العربية وصلت لمستوى يمكّنها من ممارسة حقوقها السياسية. حيث ملامح الكتلة التاريخية قد تحققت بوجود شرائح سياسية قومية ومدنية واسعة، ويمكن القول إن المواطن العربي أصبح مهيئاً لممارسة مواطنته ممارسة تقوم على تطبيق القانون وتنفيذه باعتباره واجب "النخب والمواطنين والتيارات السياسية"[2]. إن المجتمعات العربية قد وصلت إلى لحظة التطهير. وقد كان غرامشي قد أسهم "بحل مسألة كيف يرتبط الشعور والبراكسيس عند الإنسان ارتباطا عضويا لتوليد الصيرورة التاريخية، مسألة علاقات النظر بالممارسة هذه، أو علاقات البنية التحتية بالبنى الفوقية... وهذا يقود إلى القول بأن نقطة الانطلاق في كل فلسفة للبراكسيس هي تعيين لحظة التطهير... أي لحظة الوعي والإعداد النظري التي تميز الموقف، وتنقلب إلى براكسيس جديدة تزعزعه"[3]. لذلك يرى بشارة الهوية القومية متحولة، مع قبوله نقد غرامشي "للتأويل العامي الذي لا يرى في البنى الفوقية سوى مجرد مظاهر أو انعكاسات للوجود الحقيقي"[4].

وبشارة في دعوته للوحدة العضوية يعترف أنه يتبنى مفهوم غرامشي إذ يقول "ويسمي غرامشي هذه المهمة تحقيق الهيمنة الثقافية قبل أن تركز الحركات والأحزاب والمنظمات السياسية سعيها إلى السلطة. والمفترض في هذه المرحلة أن يستعيد التيار العربي قدرته الثقافية والفكرية في كل مجال حتى يستطيع القيام بهذا الدور"[5]. طبعا، يدعونا هذا للتذكير بأسباب عدم اهتمام بشارة بالمجتمع المدني ومؤسساته كفاعل رئيس ومنتج للثقافة السياسية واعتباره شرطا مسبقا للتحول الديمقراطي. وقد نصت الماركسية على الوحدة العضوية بين الجمهور وأهل الفكر".. وحدة الفكر العضوية والمتانة الثقافية، لا تصبحان ممكنتين إلا إذا قامت بين أهل الفكر والبسطاء وحدة كتلك التي تقوم بين النظر والعمل، شريطة أن يكون أهل الفكر قد جعلوا أنفسهم مفكرين عضويين لتلك الجماهير ويعدون ويوحدون المبادئ والمسائل التي تثيرها تلك الجماهير بنشاطها العملي، وذلك بإقامة كتلة ثقافية واجتماعية"[6] إن فلسفة البراكسيس تهدف "إلى إنشاء كتلة فكرية أخلاقية، تجعل التقدم الفكري ممكنا من الناحية السياسة، لا لبعض الزمر الضيقة من أهل الفكر وحسب، بل للجماهير عامة"[7]. وتكمن أهمية اللحظة الثقافية "في النشاط العملي الجمعي: إذ لا بد في كل فعل تاريخي من أن يتممه "الإنسان الجمعي" أي لا بد من أن يفرض فيه بلوغ وحدة ثقافية اجتماعية، تجعل عددا كبيرا من الإرادات المبعثرة

---

[1] تكسيه، جاك (1972)، **غرامشي دراسة ومختارات**، مرجع السابق، ص 70، 71

[2] قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 15

[3] تكسيه، جاك (1972)، **غرامشي دراسة ومختارات**، مرجع سابق، ص 131، 132

[4] المرجع السابق نفسه، ص 135

[5] قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 15

[6] تكسيه، جاك (1972)، **غرامشي دراسة ومختارات**، مرجع سابق، ص 156، 157.

[7] المرجع السابق نفسه، ص 158

اللامتجانسه الأهداف، تلتحم من أجل نيل غاية واحدة، على أساس تصور عام للعالم (عام وخاص، ذي فاعلية عابرة – بواسطة الانفعال – أو دائمة، تجعل القاعدة الثقافية متأصلة، متمثّلة، حية إلى حد تصبح معه هوى)"[(1)]. ويعتقد بشارة أن مرحلة المثقف العربي العضوي موجودة، وأن المثقف العضوي العربي في الخطاب العام موجود لكن بصورة مبعثرة[(2)]. وهي علاقة تربوية يجب أن تكون موجودة في كامل المجتمع وعند كل فرد، عند المفكرين وغيرهم وبين الحاكم والشعب "كل علاقة بين صاحب السلطان وأتباعه فهي بالضرورة علاقة تربوية"[(3)]. وتظهر هذه العلاقة بين قوى الأمة، وعلاقاتها مع الأمم العالمية. وعلاقة الفرد بالأفراد علاقة عضوية لا علاقة تجاور، وهو يتكامل بانضمامه للآخرين باعتبارهم كائنات عضوية، في سلسلة من الأبسط إلى أكثر الأشكال تعقيداً، وهي ليست علاقات آلية، بل علاقات فاعلة وواعية، متسقة على مستوى فهم كل فرد لها. "إن الفيلسوف الحقيقي هو السياسي ولا يمكن إن يكون غير ذلك، إنه الإنسان الفاعل الذي يبدل البيئة، ومعنى البيئة جملة العلاقات التي تنظم حياة كل إنسان بمفرده"[(4)].

ولا يتردد بشارة في الاعتراف بأنه يدمج في طروحاته "بين الديمقراطية الغربية في الغرب وتراث اليسار المتعلق بالعدالة الاجتماعية"[(5)] ويعتبره دمجا منسجماً مع طبيعة أوضاعنا وظروف شعوبنا في الوقت الحاضر. كما نلاحظ عدم اعتبار بشارة الشروط المؤسسية ضرورة مسبقة للعملية الديمقراطية، بل يعتبر الهيمنة الثقافية هي الشرط المسبق الكافي لها، حيث تفترض الهيمنة عند غرامشي درجة معينة من الرضى والتشارك والتعاون[(6)]. كما اعتبر غرامشي وظيفة الدولة الجمع بين الهيمنة والقسر، والإقناع والقوة. وليس المجتمع المدني ميدانا مستقلا لروابط طوعية، بل إنه "يتشكل عبر الصراع الطبقي، وعلاقات السوق، وشكل السلعة"[(7)]. وهي مفاهيم عبر بشارة عنها كذلك عندما رفض الروابط الطوعية.

كما يوظف الجابري مفهوم الكتلة التاريخية في تحليلاته السياسية التاريخية والتي يعمل على تطبيقها على عصرنا، معتبراً أنه المفهوم الذي يستطيع أن يعبر عن تلك القوى التي أنجزت الثورة التاريخية وأسقطت دولة الأمويين وجاءت بالعباسيين. وتعني الكتلة التاريخية تجمع وتحالف قوى اجتماعية والتحامها مع قوى فكرية أيديولوجية مختلفة [الفكر والممارسة] وتحالفها من أجل قضية واحدة. بحيث يصبح الفكر جزءا من بنية كلية (قومية)، لا مجرد انعكاس لبنية ما. حيث شاركت في الثورة العباسية كل القوى الاجتماعية التي ترى أن التغيير يحقق مصلحتها. والتحمت بها جميع الأيديولوجيات المعارضة مثل ميثولوجيا الإمامة (العلوية والعباسية) حركة التنوير، فقهاء وغيرها.

وقد تحقق التوافق الضروري في ومن خلال هذه الكتلة التاريخية بين القبيلة والغنيمة والعقيدة، من جهة

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 174

(2) انظر قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 15

(3) تكسيه، جاك (1972)، **غرامشي دراسة ومختارات**، مرجع سابق، ص 174

(4) المرجع السابق، ص 185، 186

(5) قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 15

(6) انظر إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، مرجع سابق، ص 395

(7) المرجع السابق نفسه،ص 395، 396.

ومكونات كل منها على حدة، من جهة ثانية، وتحولت القبيلة موضوعيا وذاتيا إلى قوى معارضة للأمويين، وصارت الغنيمة تعني المصلحة الاقتصادية لكل جماعة تضررت من سياسة الأمويين وتقلباتها، أي توزيع عادل لعوائد الفيء وعدالة في الضريبة. وعلى مستوى العقيدة جاء التوافق من خلال قيام العباسيين بتكوين شعار دعوتهم الرئيسي (الرضا من آل محمد) بين الشرعية السياسية لقريش ومضمون الشورى الديني السياسي "باعتبار أن الرضا معناه من يختاره الناس ويرضونه. هذا إضافة إلى توظيف العباسيين لشعار "العمل بالكتاب والسنة" الذي أبعد عنهم كل شبهة وجذب إليهم رجال الدين من كل فرقة"[1]. وبانتصار الثورة وقيام الدولة برزت الحاجة لترتيبات جديدة لتلك القوى المتعددة التي تتكون منها تلك الكتلة التاريخية. والتذكير بما كانت عليه حال الدولة والمجتمع قبل ثورة العباسيين يوضح طبيعة تلك الحاجة للترتيبات الجديدة.

كان المجتمع السياسي (الدولة) في العصر الأموي ينقسم هرميا، الأمراء والجند مقابل المجتمع المدني من علماء ورعية أي المعارضة. وبقيام الثورة وتكون الكتلة التاريخية أصبحت جميع القوى التي هي خارج الدولة الأموية فريقا واحدا (جهازا عسكريا) من الأمراء والعلماء والعسكر والرعية. وبعد انتصار الثورة وقيام الدولة برزت الحاجة لوضع ترتيبات جديدة تصبح فيها القوى المعارضة هي الدولة، حيث ستدار الأمور بمنطق الدولة لا الثورة. وبهذا الوضع الجديد الذي تسببت به الثورة والذي خرج من جوف كتلتها التاريخية لا يستطيع مصطلح القبيلة منفرداً استيعابه كما وظف سابقاً، لذلك يجب إعادة بناء هذا المفهوم. ومن هنا تطلبت التطورات التاريخية الجديدة أن يتم تمييز مفهوم الدولة الأموي القائم على ممارسة السياسة، في القبيلة والغنيمة والعقيدة بصورة مباشرة. أما المفهوم العباسي للدولة الذي يتميز "بكون الهيئة الاجتماعية وهرمها تنتظمها بنيتان: بنية سطحية وبنية عميقة. أما البنية العميقة فتبقى دائما محكومة بالمحددات الثلاثة، "القبيلة" و"الغنيمة" و"العقيدة"، التي تتناوب على "التحديد النهائي" حسب الظروف. وأما البنية السطحية فيتطلب وصفها إدخال مفهومين جديدين آخرين إلى جهازنا المفاهيمي هما: مفهوم "الخاصة" ومفهوم "العامة". وهما مفهومان إجرائيان يوظفهما للتعبير عن التطورات التي جرت ودورهما الفاعل في إعادة بناء بنية العقل السياسي العربي: تدوينه وتثبيت مخاييله ومرجعياته"[2]. ففي بداية العصر العباسي حمل هذان المفهومان معنى المصطلح السياسي الاجتماعي، فأصبحا يدلان على شريحتين اجتماعيتين مختلفتين، لكل منهما مكانة اجتماعية وسلطة وتقاليد اجتماعية وفكرية خاصة، تربط كل منهما علاقة، عبر قناة مختلفة، مع الخليفة أو السلطان. وقد برز المفهومان على مستوى الخطاب السياسي والواقع الاجتماعي الجديد الذي تشكّل مع قيام الدولة العباسية تعبيراً عن واقع جديد مفروض باعتباره واقعاً ظاهراً على سطح المجتمع، واقع تتكون بنيته الفوقية من الخاصة والعامة والأمير واستعمال هذين المصطلحين يدل على تحقق العدالة، على اعتبار أنه تم إنزال الناس منازلهم. صيغة كانت تعبيرا عن العدل في العصور القديمة والوسطى. وهي بنية سطحية تخفي وراءها بنية المجتمع العميقة التي إليها ينتمي الشعور اللاسياسي، وهي هنا البنية التي

---

[1] الجابري، محمد عابد (2007)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مرجع سابق، ص 330.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 331.

تتحدد علاقاتها بواسطة محددات القبيلة، والغنيمة، والعقيدة. وعلاقة المفهوم بالمعطى بالتصنيف أعلاه تدفع للقول "إن رواج الزوج خاصة/عامة كأداة للتصنيف في العصر العباسي يعكس بروز نوع من العلاقات الاجتماعية، وبالتالي من علاقة الفكر بالواقع، يختلف عما كان عليه الحال في مجتمع "القبيلة". ذلك أن العلاقات في مجتمع "القبيلة" تتدرج على شكل دائري من القبيلة كإطار عام إلى البطن، إلى الفخذ، إلى العشيرة.."[1].

والجابري في تحليله الفكر العربي الإسلامي وتطبيق الماركسية بصورتها الغرامشية عليه يقول إن الوضع متشابه مع عصرنا، فما حدث في العصر العباسي يتكرر حدوثه في وطننا العربي المعاصر، حيث نقلت الأيديولوجيا السلطانية الفارسية للمجتمع العباسي لتعبر عن واقع هذا المجتمع وسير تطوره آنذاك. واليوم ينقل العرب أيديولوجيا وبنى الطبقات الاجتماعية الغربية من ليبرالية، واشتراكية، وماركسية ليوظفوها في التعبير عن رغبات شعوبهم. مبررا عملية النقل هذه في القول بأن أوضاع المجتمع العباسي تطورت في الاتجاه نفسه الذي ساد أوضاع المجتمع الفارسي، وانخراط المجتمع العباسي في نموذج المجتمع المنقول منه بسبب التطور العام للتاريخ من ناحية أخرى. حيث تطور المجتمع العربي الإسلامي من دولة الدعوة والخلافة إلى دولة السياسة والسلطان وفي الاتجاه نفسه الذي تطورت فيه الدولة الفارسية، وأهم مظاهر ذلك التحول ظهور الخاصة. إن اندماج المجتمع الفارسي ودولته في مجتمعنا ودولته يؤكد إمكانية وضرورة عملية النقل وأنها مفروضة في زماننا، حيث تتطور مجتمعاتنا تجاه نموذج المجتمع الغربي الأوروبي (مجتمع الطبقة). إضافة إلى التوجه للاندماج، دولة ومجتمعا، في المجتمع العالمي بقيادة أوروبا. وقد كانت عملية النقل سابقا تتم عبر قدرتنا على احتواء وتمثل ما ننقله ونندمج فيه دون أي صراع بين الهوية والتراث، باعتبارنا الفاعل، أما بصفتنا القابل للفعل اليوم فإن عملية النقل تتم ببطء مع وجود تناقضات فكرية وجدلية وصراعات اجتماعية وفكرية[2].

وإذا كانت بنية الدولة الأموية تقوم على توظيف السياسة في القبيلة، لإثارة الصراع بين اليمانية والمضرية، ممارسة تعني أن بنيتها التحتية كانت قبلية. فقد عزلت الدولة العباسية "القبيلة" عن السياسة، وحولتها إلى عسكر نظامي، ليس لديه حرية تعبير ومشاركة[3]. وحولت الغنيمة إلى ضريبة والعقيدة إلى طاعة السلطان، وهي الصيغة التي اقترحها ابن المقفع ليرتب شكل العلاقة والسلطة بين بنية الهرم الاجتماعي السطحية وبنيته العميقة، بين الأمير والخاصة والعامة من ناحية، والقبيلة والغنيمة والعقيدة من ناحية أخرى. حيث حلت الخاصة مكان القبيلة وزعمائها أصحاب الدولة، "وتحويل "الغنيمة" إلى وظيفة يجعل "خاصة الخاصة" أو "الصحابة" هم المتصرفون في مالية الدولة المنظمون لها المشرفون على مداخيلها ونفقاتها، أما تحويل العقيدة إلى طاعة فعملية ترمي إلى ربط "العامة" مباشرة بالخليفة باسم الدين. وهكذا يتحقق التوافق بين القبيلة والأمير، وبين الغنيمة والخاصة وبين العقيدة والعامة"[4]. وهو شكل الدولة المركزية التي حلت محل دولة القبيلة. أي تشريع دولة الخليفة العباسية قبل عودة المكبوت ليحتل البنية السطحية للهرم الاجتماعي،

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 332.

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 339، 340.

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 346

[4] المرجع السابق نفسه، ص 350.

عودة "القبيلة التي ستفرض نفسها دولة سلطانية داخل دولة الخلافة الإسمية (عصر النفوذ التركي، العصر البويهي، العصر السلجوقي)"[1].

باختصار اقتصرت معرفة الفكر الإسلامي في ميدان السياسة على ميثولوجيا الإمامة والإيديولجيا السلطانية. حيث عمل أهل السنة جاهدين للرد على الأولى حتى يكرسوا الواقع العملي، أما الثانية فلم يرد عليها أحد بعد لا بصورتها القديمة ولا المعاصرة[2]. فما زالت ثقافة الدولة السلطانية هي المسيطرة على هذا الفكر قديمه وحديثه. ويبين الجابري أنه يتحيز للديمقراطية، باعتبار أن كل سياسة متحيزة، والتحيز، في دراسة التراث يكون إما للوجوه المشرقة، تحليلها والبناء على عناصرها الإيجابية، أو الكشف عن مرتكزات الاستبداد الأيديولوجية. مؤكداً اختياره للأخير للأهمية والجدوى. "إن الوعي بضرورة الديمقراطية يجب أن يمر عبر الوعي بأصول الاستبداد ومرتكزاته"[3]. أي بالتحرر، معتبرا أن هذا العمل والكشف عن أصول الاستبداد هي أفضل وسيلة لممارسة النقد.

ويمكن الإجابة على بشارة والجابري بالقول إنه يمكن المجادلة "بأن التغييرات في الثقافة السياسية يمكن أن تحدث على مستوى المجتمع، بصورة سابقة لحدوثها على مستوى القيادة السياسية. وذلك من خلال تبادل المعلومات، والتعرض لخبرات المجموعات والدول الأخرى، وتوفر قنوات المشاركة - على الرغم من أنها محلية في طبيعتها – هذا يمكن أن يكون له تأثير قوي في خلق تمكين في المجتمعات والذي ربما يسبب ديناميكية عريضة لأجل التغيير"[4]. فلا تعود حاجة لوجود المثقف العضوي والكتلة التاريخية.

إن كلمات وألفاظ وعبارات وجمل مثل، مفهوم الطاعة وما حمل من معاني الخضوع والجبرية وتغييب الحوار والمشاركة الفاعلة، والإجماع وغياب التعددية والاختيار الحقيقي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وما حمله من معان مغايرة مثل اقتصاره على النصح وغياب الشفافية والمساءلة سرا[5] ومصطلح أهل الحل والعقد ودلالات مثل "وضعية امتيازية للخاصة – تهميش العامة أو السواد - تجاهل حكم الأغلبية – تثبيت صلاحية سلطة النخبة – علاقة حميمة بين الحاكم وأهل الحل والعقد توحي بالاندماج لا التقابل.."[6]، ما يشتمل عليه المصطلح اللغوي الديني يقف عائقا أمام إيجاد أي وسيلة واحتمالية "لنشر ثقافة ديمقراطية أصلية، مؤهلة للشروع في إخراج صيغ ديمقراطية إسلامية إلى حيز الوجود بالفعل"[7]. واتفق مع مقترح الباحثة فريال مهنا ضرورة حدثنة اللغة الدينية بتجديد مفرداتها ودلالاتها "عبر الاستعانة بلغة عربية غنية، مرنة، عريقة وقابلة لاستيعاب كل منجزات الحضارة الإنسانية"[8].

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 351.
(2) انظر المرجع السابق نفسه، ص 362.
(3) المرجع السابق نفسه، ص 365.
(4) Hawthorne, Amy (2005), Is Civil Society The Answer?, p 112
(5) انظر مهنا، فريال (2003)، **لا ديمقراطية في الشورى**، مرجع سابق، ص 188، 189.
(6) المرجع السابق نفسه، ص 190.
(7) المرجع السابق نفسه، ص 191.
(8) المرجع السابق نفسه، ص192

وفي السياق نفسه، يعتقد أن المطابقة بين الدولة والدين هي مقولة تكرس "ممارسة في الثقافة السياسية المعاصرة تقوم على استقواء السياسي بالديني، فتفقد السياسة بعدها المدني وتسلب من الدين بعده الروحاني والقيمي"[1]. بحيث لا تكون مقومات الثقافة العربية في إحياء ذاكرة الممانعة محصورة في عبارات من مثل التراث والحداثة، أو الدين والعلمانية، بل يمكن السير في العناصر المكونة للثقافة المعاصرة، أي دخول أبواب المواطنية والشرعية الديمقراطية[2]. مع التأكيد على أن المحاولات الجارية لتأصيل ثقافة عربية عند عدد من المفكرين من أمثال محمد أركون والجابري، ما زالت محاولات نخب في دوائر ضيقة ولم تخرج "إلى حيز عقلنة المجتمع وحيز الثقافة العربية العامة"[3]. وأن دعوة الجابري في تحرير الثقافة من السياسة يفهم منها أن المقصود ممارسات النخب العربية وليس السياسة بمعناها المتعارف عليه، فلا اختلاف مع دعوته لاستقلال "الحيز الفكري من الثقافة عن مواقع السلطة والحكومات وسياساتها، وفي أن يجعل للأفكار دور الأولوية، ولكن من جانب آخر... فإنها هي المسؤولة الأولى عما تؤول إليه الثقافة، هبوطاً أم صعوداً"[4]، أي إنه يحمل السياسة مسؤولية تراجع الثقافة.

ويبين الجابري أن من عقبات التحول الديمقراطي هو أن الدولة القطرية وثقافتها متعارضتان، أي إن ثقافتها غير قطرية، ولا تخضع لمنطق القطرية النسبي، إذ "وظيفتها الأساسية توحيدية معنوية روحية عقلية، وظيفة شمولية، غير نسبية، تبحث أن تتجاوز الحدود لتكون وعاء للأمة العربية"[5]. وبهذا يتعارض طرحه مع غليون. وحتى تشتغل الثقافة وتساعد على عملية التحول الديمقراطي يجب أن تنطلق من الواقع القطري حتى تحقق التقدم وتمكّن العرب من الانخراط الفاعل في عصر العلم والتكنولوجيا. إن الطرح الصحيح للدولة في الوطن العربي يقتضي نفي الدولة القطرية، وتعني عملية نفيها التجاوز عبر مراحل، حيث تحقيقها من خلال دمقرطتها، من خلال تحقيق مفهوم الكتلة التاريخية والهيمنة الثقافية، و"إذا ترسخت الديمقراطية الحقيقية في جسم الدولة القطرية، فإن قضية الوحدة ستصبح حينئذ قضية إجراءات وقرارات لا غير. ذلك لأنه بمجرد أن تصبح مقاليد الأمور في يد الشعوب العربية، فإن الطريق إلى تجاوز الدولة القطرية وإحلال أي شكل من أشكال "دولة الوحدة" ترتضيه إرادة تلك الشعوب، ستصبح طريقا مفتوحة، وتصبح الوحدة من الناحية العملية مشروعا في حالة التحقق"[6]. مبينا أنه تجاوز التحليل النقدي إلى التركيز على أن ظروف الوطن العربي الحالية توجب طرح قضية الوحدة من جهة مضمونها التاريخي، أي باعتبارها نفياً للدولة القطرية العربية مؤكدا أن الوضع الجديد مبرر كاف لطرح "مسألة الشرعية الديمقراطية والتاريخية في الدولة القطرية العربية الراهنة. وسيكون ذلك بداية البداية لنظرية علمية في الوحدة العربية، النظرية القادرة على أن تكون فعلا مرشدا للعمل"[7]. بالطبع، يبرر في هذا الكلام تنقله بين المنهج النقدي ومنهج غرامشي. وتأكيده على المنهج الماركسي في انطلاقه من إستراتيجية:

---

[1] كوثراني، وجيه (2009)، في مدى تأثير العوامل الدينية والثقافية في التوحيد القومي، مرجع سابق، ص158

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 164.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 165.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 166.

[5] الجابري، محمد عابد (1989)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 81

[6] المرجع السابق نفسه، ص 97.

[7] المرجع السابق نفسه، ص 98.

ما العمل؟ المشهورة.

كما بين حسن الترابي أن الحركات الإسلامية ليس لديها خبرة شاملة بالحياة على الرغم من اعتقادها بأن الدين يشمل كامل الحياة، فإنها تقف في السياسة عند بعض المبادئ الرئيسة مثل الشريعة والسيادة ولا تعالج وتتعامل "مع القضايا المشتعلة الحقيقية، مثل الاقتصاد والثقافة أو حياة المجتمع بكامله. وعلى الرغم من أنهم يشغلون أنفسهم مع المجتمع في كليته فهم غير قادرين على اختراقه... وعلى هذه الحركات أن تتعامل بقرب مع عالم اليوم التنافسي، وان يدركوا أنهم يتعاملون مع الثقافات التي يعرفون أنه لا حدود ولا محددات لها... فالمجتمعات المسلمة تتحرك بصورة أسرع من تلك الحركات... أولئك الذين يظهرون انفتاحاً وشجاعة ويقومون بالمبادرات سوف يكونون قادرين على النجاة والنجاح"[1]. إنها دعوة من الترابي للحركات الإسلامية بضرورة توسيع السياسي، وأن يعتمدوا في عملهم السياسي أدوات تنتمي لفلسفات غربية، انطلاقاً من أن المجتمعات المسلمة تتفاعل مع المجتمعات الغربية، وتتعرض لتأثيرات تلك المجتمعات وآليات تشغيلها، التي ترفض الحركات الإسلامية الأخذ بها لضيق أفقها السياسي وعدم تقديم تصور وفهم واجتهاد جديد للسياسي.

---

[1] Hamdi, Mohamed, E. (1998), **The Making of An Islamic Political Leader**: Conversation with Hasan Al-Turabi, p. 92-93.

# الفصل الثاني

# ضمانات الديمقراطية

## 1. ضمانات دستورية (القانون):

تتمثل في أن الدستور يضع حدودا للسلطة ولا يقر بوجود سلطة مطلقة[1]. "بحيث يضمن الاستقرار للمؤسسات السياسية الديمقراطية وكل الحقوق والضمانات التي تتطلبها تلك المؤسسات. كما يمكن أن يكفل حماية حقوق أساسية مثل حقوق الأغلبية والأقلية. مع أن هذه الحقوق مضمونة في المؤسسات الديمقراطية التي تولي اهتماما خاصا للحقوق الأساسية والواجبات والتي تمنح ضمانات لكلا المجموعتين. كذلك يضمن الدستور الحيادية بين المواطنين، فبتأمينها الحقوق والواجبات الأساسية، يمكن أن تؤكد الترتيبات الدستورية أن عملية صنع القوانين مصممة بحيث لا تُفضل ولا لتُعاقب آراء أو مصالح أي مواطن أو مجموعة من المواطنين. ويمكن أن يكون الدستور مصمما بطريقة يمكّن المواطنين من إخضاع قادتهم للمحاسبية ضمن وقت زمني معقول. كما يجب ألا يكون النظام الدستوري مصاغا بطريقة جامدة وغير قابل للتغيير في الكتابة والتقليد مما يجعله غير قابل للتطبيق للحالات الجديدة والطارئة"[2].

ويعني حكم القانون أن كل المواطنين متساوون أمام القانون، لا أحد فوق القانون، والقوانين نفسها معروفة بشكل مسبق ومدارة بواسطة محكمة نزيهة[3]. ويتطلب حكم القانون الديمقراطي نظاما قضائيا محايدا، ومستقلا عن التأثير السياسي، وكفؤا بصورة معقولة وواسع الحيلة (resourceful). كما يتطلب محكمة دستورية راغبة في كبح السلطة والمدافعة عن حقوق الضعفاء أو الخانعين. والسلطة القضائية المستقلة هي فقط نموذج واحد من المؤسسة الديمقراطية التي تقيد انتهاك السلطة. "الديمقراطية الجيدة تتطلب نسيجا أو شبكة مكثفة من المؤسسات التي تضبط وتوازن السلطة التنفيذية"[4].

ويتطلب حكم القانون الفعال مصطلحا، أو رمزا قانونيا فعالا وشاملا ومنسجما وموثقا بشكل جيد، ويسهل الوصول إليه من العامة. وتأخذ حدثنة المصطلحات القانونية صورتين: توسعة وعقلنة القوانين نفسها، وتوسعة المعرفة بالقانون وتسهيل البحث عنه والوصول إليه من خلال أتمتة حالة إجراءات الإدارة والرموز القانونية والحوادث السابقة[5]. كما يتطلب حكم القانون الحقيقي شبكات مساعدة قانونية، يمكن أن تزود بالنصيحة والاستشارة الحرة بدون كلفة لأولئك الذين يحتاجون تمثيلا ولا يستطيعون أن ينفقوا لأجل الحصول عليها[6].

ويتحدد طابع الدولة القائمة على الحقوق مما تكتسبه "من سائر كل تلك الآليات الدستورية التي تعوق أو تعرقل

---

(1) انظر دايموند، لاري (1995)، **الثورة الديمقراطية النضال من أجل الحرية والتعددية في العالم النامي**، ترجمة: سمية فلوعبود، ط 1، بيروت: دار الساقي، ص 143.

(2) Dahl, Robert A. (1998), **On Democracy**, NB New Haven and London: Yale University Press p 124, 125, 126.

(3) Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 21.

(4) Ibid,p 165

(5) Ibid, p 304.

(6) Ibid, p 307

الممارسة الكيفية أو غير المشروعة للسلطة وتمنع أو تخفف من سوء أو لا شرعية ممارستها"[1]. أي آليات فصل السلطات. إنها عبارة عن ضمانات للحرية، بمعناها السلبي. ويتقاص مجال تدخل الدولة بمقدار ما تكون عملية أحتواء سوء استعمال السلطة سهلة ويسيرة[2].

إن الحد من السلطات لا يعني أكثر من مسألة الفصل بين السلطات، وليس صحيحاً أن الفصل يؤدي إلى انغلاق المجتمع على نفسه والحؤول دون أي نفوذ أو تأثير على المجتمع المدني، إن الفصل بين السلطات هو ما يعطي أولوية للفعل البشري. حيث يعتبر المجتمع المدني "ميدانا للفعل الحر الديمقراطي الذي يحد من تدخل سلطة الدولة"[3]. وقد عمل جون لوك على حماية ميدان المصلحة الشخصية من خلال نظام دستوري "متأسس على الحقوق كي يقيد مجال أفعال الدولة. وهو الذي أقام التمييز النظري المهم بين الميدان العام والميدان الخاص"[4].

ويعتقد عادل ضاهر أن النظر للديمقراطية باعتبارها وسيلة وليس غاية، أي مجرد ترتيبات وضمانات مؤسسية، هو خرق لضماناتها الحقيقية التي يجب أن تقوم على مبررات عقلية مستقلة عن الدين. وهو بهذا لا يتفق مع الضمانات التي توفرها الديمقراطية الليبرالية على النحو الذي عرفها به جوزيف شومبيتر (Joseph Schumpeter)، والنحو الذي أكد فيه هنتغتون أن جوهر السلوك الديمقراطي يقوم على المنافسة والثقة والقناعة بالناحية العملياتية والإجرائية للنظام الديمقراطي، التي تؤكد وتضمن تغيير القادة. ويعتقد عادل ضاهر كذلك أن ربط الالتزام بالديمقراطية بعدم مخالفته لأحكام الدين لا يشكل ضمانة للديمقراطية. فتعدد تأويلات النصوص الدينية يشكل أداة خطرة لغياب الضمانات[5]. في حين يدعو فهمي هويدي، في سياق حديثه عن الديمقراطية والشورى، إلى ضرورة وجود قانون أعلى فوق القانون بمثابة ضمانة لا يمكن تجاوزها. وعندما يكون التشريع مستقلاً عن سلطة الدولة فإنه يوفر ضمانة للحد من سلطتها. حيث تتحكم الدولة في العالم الثالث في المجالس المنتخبة وتستغلها لخدمة مصالحها. في حين توفر ممارسة التشريع استقلالية مرجعية شفافة لا تخضع لسيطرة الدولة، قوامها نصوص القرآن والسنة[6]. ويفصل الفقه الإسلامي كما يرى بين الجهة التي تتولى التشريع والسلطة التي تنفذه. ويضيف عن فصل السلطات الذي توفره الديمقراطية "وبمقتضى ذلك الفصل توفّرت إلى حد كبير ضمانة الحد من طغيان السلطة التنفيذية. لكنه لا يعطي ضمانا للحد من طغيان السلطة التشريعية، خصوصا في الحالات التي يصنع فيها الحاكم القانون، أو يصنع السلطة التي تصدر القانون"[7]. إن قيام الحاكم بمفرده بصناعة القانون أو السلطة التي تصدره، أمر يتم في الأوتوقراطيات وليس في الأنظمة الديمقراطية. إن النموذج الإيراني (مفهوم ولاية الفقيه: الحكم بواسطة الخبير/الخبراء في القانون الأسلامي الأعلى).

---

[1] بوبيو، نوربيرتو (1994)، **الليبرالية والديمقراطية**، مرجع سابق، ص 19.

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 20، 21.

[3] إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، مرجع سابق، ص 15.

[4] ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 158.

[5] انظر ضاهر، عادل (2001)، **أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص 376.

[6] انظر هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص 14.

[7] المرجع السابق نفسه، ص 15.

ولضح في ضمانات شورى أو ديمقراطية فهمي هويدي، كما أن حكم الأكثرية هو من أهم ضمانات عدم تغول السلطة التنفيذية أوالتشريعية، بالإضافة إلى أدوات المحاسبية الكثيرة التي نتحدث عنها في هذا الفصل، ووجود محكمة دستورية في الدول الديمقراطية الحقيقية، يشكل ضمانة مؤكدة للحد من تجاوز السلطة في جميع فروعها.

ويرى بعض الباحثين أن "المحاسبية والاجتهاد والديمقراطية هي مؤسسة إسلامية حقيقية، بالمعاني التي يؤسس فيها الإسلام مجتمعا عادلا ومنصفا. وطالما أن العقل البشري لم يستطع أن يخلق أي مؤسسة أفضل من البرلمان، يجب ألا تكون هناك مشكلة في تطبيق هذه المؤسسة"[1]. وتعتبر السلطة التشريعية، أو البرلمان ضرورة منطقية وإلزامية للمحاسبية والاجتهاد. حيث لا يوجد بديل لهذه المؤسسة في هذا العصر. وعدم تطبيق هذه المؤسسة يعني إما حكم الحزب الواحد، أي طاعة إجبارية، وغياب الحرية الفكرية. أو الخيار الثاني ما أشير إليه بأعلاه، أي "تشكيل مجلس علماء يتولى عملية التشريع، معتمدا بالنسبة للجزء الأكبر على الحدس (conjecture) وأحيانا، بالعودة إلى الاجتهاد. لكن هذا منظور خطير جدا، بسبب أنه في مثل هذا الوضع تقع أصول البابوية (popishness). كما أن بذور المواجهة بين الشعب والعلماء ربما تكون قد نشأت. وقد عارض العلامة محمد إقبال هذا المقترح بقوة واعتبر إعطاء سلطة خاصة لمجموعة واحدة من العلماء خطأ مهلكاً. واقترح أن يحتفظ بالعلماء في البرلمان مع الشعب باعتبارهم ممثلين لهم، طالما أن القوانين تشرع في الجمعية حيث النقاش يسمح بحرية رأي كاملة... ويجب أن يكون لدى العلماء شعبية بصورة مرضية على أساس قوة معرفتهم وحكمتهم وقوة شخصيتهم وطبيعتهم، وبذلك سوف يكون قد تم التصويت عليهم كنواب في الجمعية المنتخبة"[2]. هذا النص مهم جدا ويقدم حلا متقدما على ما أفضى به فهمي هويدي، وربما للعديد من المفكرين الإسلاميين الذين يرفضون الاعتراف بالمؤسسة التشريعية كضمانة دستورية.

إن اعتبار الديمقراطية ليست سوى صراع فكري سياسي لجتماعي حر وعد هذا الصراع مصدر الشرعية والشرط المسبق لاعادة توزيع السلطات يكون ضمانته القانون والتسوية، التي تتمظهر بصورة أغلبية سياسية[3] يتعارض مع مبدأ فصل السلطات وينقض الضمانات الديمقراطية، لأنها ديمقراطية تقوم على التوافق على نسق النموذج الذي يقدمه هابرماس. كما أن غليون لا يرى مانعاً من إيجاد صيغة يقوم التوازن فيها على "الجمع بين الأغلبية السياسية النابعة من الصراع السياسي المباشر، وتلك المعبرة عن المصلحة الاجتماعية المستقلة، كأن يكون مثلاً للنقابات عدد معين من الممثلين في المجلس"[4]. وهذا تأكيد على نقض مبدأ فصل السلطات ورفض منطق الديمقراطية الليبرالية وضماناتها القائمة على لنتخاب الشخص وليس المصلحة، ونقض مفهوم المساواة القائم على أساس الصوت.

وتتمثل طبيعة القانون في الكونية، حيث لا يجوز أن يصدر قانون ضد قواعد العدالة أو أسس المساواة بالتمييز

---

(1) Zafar, S. M. (1998), Accountability, Parliament, and Ijtihad, in: Charles Kurzman (editor), **Liberal Islam**, A Sourcebook, New York: Oxford, Oxford University Press Inc, p 71.
(2) Ibid, p72.

(3) غليون، برهان (1996)، نكسة الديمقراطية في المنطقة العربية، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **حوار من أجل الديمقراطية**، ط1، بيروت: دار الطليعة، ص10.
(4) المرجع السابق، ص 11.

مثلاً بين الأفراد على أساس من الدين أو الجنس أو اللون أوغير ذلك. ونطاق تدخل القانون في حياة البشر ينبغي أن يكون محدوداً بمعايير الكفاءة والفاعلية. كما أن القانون ليس هو الرادع الاجتماعي الوحيد، حيث يمكن للأخلاق والدين أن يلعبا دوراً مكملاً للقانون بشرط ألا يمتد القانون لهما ويخضعهما له، فيفسدا. كذلك، هناك جانب الصياغة والإجراءات وليس فقط المضمون، فالشكلية مهمة في دولة القانون. لذا، فإن مشاركة الشعب في صياغة القوانين وتنفيذها أمر جوهري في النظام الديمقراطي[(1)].

ويجب أن تُحدد حدود المجال الخاص بدستور مكتوب، بحيث إذا تجاوزتها الحكومة تكون قد انتهكت المجال الفردي. ولضمان ذلك لا بد من وجود مؤسسات مؤهلة للمحافظة على تلك الحقوق. مما يتطلب أن يجعل الرأي العام حماية المجال الفردي أهم أولوياته. وهو أمر لا يمكن تطبيقه لأنه يعني أن أي رابطة لا تقوم على الدين أو الإيديولجيا أو القبيلة أو العرق لن تأخذ الأولوية على حماية المجال الفردي. وهذا يدعو إلى وجود ضمانات اختيارية مثل فكرة الفضيلة المدنية إلى جانب تلك التي يوفرها القانون والتزام المواطن بها. فكلما "احتد النزاع أكثر داخل مجتمع، كلما كانت الحاجة إلى قيد اختياري أعظم، وهذا يعني السلوك الحضاري على جميع الجوانب"[(2)].

إن حكم القانون ذو علاقة بالحرية، وعلى الرغم من اعتبار النظام القانوني أمرا إجباريا إلزاميا بالقواعد العامة الموجهة لأشخاص عقلاء فهو، علاوة على صبغته الإلزامية، يهدف لتنظيم عملهم ويزودهم بالإطار للتعاون الاجتماعي. من ثم فإن الشرعية تقوم على عدالة تلك القواعد. كما يحدد القانون البناء الأساسي الذي ضمنه تأخذ متابعة كل النشاطات الأخرى مكانها. وتعتبر القوانين والأوامر مقبولة فقط إذا اعتُقد عموما إنها يمكن أن تكون مطاعة ومنفذة[(3)]. فارتباط الحرية بحكم القانون واضح "الحرية هي خليط من الحقوق والواجبات معرفة بواسطة المؤسسات. الحريات المتنوعة تحدد الأشياء التي ربما نختار أن نفعلها..."[(4)] لذلك يمكن القول إنه "ما لم يكن المواطنون قادرين على أن يعرفوا ما هو القانون وأعطوا فرصة عادلة ليأخذوا توجيهاته بالحسبان، يجب ألا تطبق عليهم العقوبات الجزائية"[(5)].

إن من أهم ضمانات القانون هو معرفة ما ينص عليه القانون، وأن يكون ذلك واضحاً ومنصوصاً عليه في الاجراءات المؤسسية أيضاً، وهذا مرتبط أيضاً، كما أرى بضمانة حرية الحصول على مصادر بديلة للمعلومات. ومن هنا فإن انتشار الأمية والفقر، يعني غياب فهم مضامين القوانين وبالتالي فقدان الحقوق التي تكفلها تلك القوانين.

ويؤكد غليون أن الضمانات الديمقراطية متلازمة، إذا غاب أحدها لا يصبح للبقية معنى. فالانتخاب متلازم مع وجود تعددية سياسية متمثلة بحضور قوى سياسية مشروعة، والتعددية تتطلب حرية فكرية، ويكون للحريات معنى عندما يتم تداول السلطة من خلال وجود الأحزاب السياسية. وتوافر كل ما تقدم مع غياب حكم القانون والمساواة وعدم

---

(1) الببلاوي، حازم (1993)، **عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل**، ص 39، 40.

(2) بانفيلد، إدوارد سي (1995)، ملاحظة تمهيدية، في: (إدوارد سي بانفيلد) **السلوك الحضاري والمواطنـة فـي المجتمعـات الديمقراطيـة الليبرالية**، ترجمة سمير عزت نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، الأردن: النسر للتوزيع والنشر، ص 11، 12.

(3) Rawls, John (1971), **A Theory of Justice**, p 235, 236, 237.

(4) Ibid, p 239

(5) Ibid, p 241.

تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص يعني غياب المواطنية. وبالاتفاق مع غليون على أن تلك الضمانات متلازمة، إلا أن الحرية السياسية هي ذات أولية تراتبية أساسية في الديمقراطية الليبرالية، خصوصاً أنه يشترط لممارسة الديمقراطية ثلاثة مبادئ: حرية التنظيم والتفكير، والمعارضة السياسية، وتداول السلطة تبعاً لقواعد إجرائية معلومة، والحق في تولي المناصب العامة الذي يفترض انتخابات حرة ونزيهة "ومبدأ المساواة الذي تجسده الدولة القانونية التي تضمن المساواة والتكافؤ في الفرص بين جميع الأفراد وتجعل من القانون النابع من السلطة التشريعية المنتخبة المرجع الرئيس في التعامل مع الأفراد وفيما بينهم وفي تعاملهم مع الدولة ومؤسساتها"[1]، حيث يشكل المبدأ الثالث ضمانة حقيقية للحريات والانتخابات. والضمانات كما هو معروف محددة في الدستور. فليست الحرية السياسية النابعة من فصل السلطة السياسية ذات أولوية عنده، وكما أشرت سابقاً فإن حرية التعبير تعني تبيئة المعارضة، أي التعددية السياسية.

ويرى غليون أن القانون يمثل ضمانة الديمقراطية عندما تكون السلطة نفسها خاضعة له، وتحقق سيادة القانون مرتهن بوجود مؤسسات تنظم علاقات الأفراد على "أسس مجردة، عقلية وموضوعية لا تميز بين المواطنين ولا تُلحقهم بغيرهم"[2]. أي تطبق الحرية في "المؤسسات السياسية كمساواة وفقاً لمبدأ تكافؤ الفرص بحيث يصبح القانون بموجب ذلك مؤهلاً لأن يكون صيغة لفعل المجتمع على نفسه وفرصة لا يمكن تعويضها. فهو يحتوي على شرعية أخلاقية تكمن في سيادة الشعب"[3]. ويؤكد غليون أن احترام التوازن بين السلطات الثلاث التشريعية والتنفيذية والقضائية، ووجود رأي عام ديمقراطي هي ضمانات حقيقية للديمقراطية[4]. وفي سياق حديثه عن علاقة القطيعة بين الدولة والجماعة وتسببها في القطيعة بين الدين والدولة يقول: "والقطيعة لا تعني الفصل بين السلطتين، فالفصل نوع من التوزيع للسلطات والتنظيم العقلاني لها، ولكن القطيعة تعني انتفاء العلاقة ومنع حصولها"[5]. فمهمة الفصل تنظيمية لتحقيق التوازن فقط. ويشكل استبطان الأفراد للقانون الضمانة الأساسية والمحدد للحرية والسلطة والمواطنية. أي إن القانون يجب أن يكون مذوتاً أي "بنية ذاتية للجماعة في الوعي وفي التوازن بين المصالح والقوى الاجتماعية المتعددة، وبين السلطات والأفراد أنفسهم كمقرات جزئية للسلطة"[6] أي إن يبقى مظهرها خارجياً. ويعني الرأي العام بناء أطر تفكير عام ووطني غاب عن الحيزين العام والخاص، "ليساعد هذا التفكير الجمعي على إعادة بناء وهيكلة التفكير السياسي والقوى السياسية والاجتماعية التي يشكل وجودها الحامل لأي مشروع سياسي مهما كان نوعه"[7] هذا الإطار الذي يندرج ضمن الضمانات الاختيارية كما أرى هو في الحقيقة الفضاء التواصلي، على النحو الذي يخدم الديمقراطية التداولية. حيث

---

[1] غليون، برهان (2000)، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، مقدمة نظرية، مرجع سابق، ص 240، 241، 242.

[2] غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 58، 59

[3] مصدق، حسن (2005)، **النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص 20.

[4] انظر غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 150.

[5] غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 107، 108

[6] المرجع السابق، ص 177.

[7] غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 151.

يشكل إعادة بناء هذا الفضاء شرطاً لنجاح التحول الديمقراطي[1]. كما يعتقد غليون أن "القانون هو إسناد الأحكام إلى نص يحظى بإجماع الأغلبية، أكان هذا النص مقدسا أم حصيلة لمواضعة اجتماعية... وتخلق طاعة القانون، أي القبول بالقسر الذي تفرضه السلطة، الحس المدني، الذي يشكل أحد مصادر إعادة إنتاج السلطة"[2]. حيث يشكل إجماع الأغلبية ضمانة القانون، وينشأ السلوك الحضاري نتيجة لطاعة القانون وليس بالضرورة شيئاً مستقلاً واختيارياً كما تقدم، أي من نتاج المجتمع المدني.

ويعتقد غليون أن قانون الدولة هو ما تجمع عليه الجماعة، سواء أكان الأحكام التي أنتجها فقهاء الإسلام سابقاً وسموها الشريعة أم غيرها. وليس وظيفة الدولة إلا تطبيق القانون. وهو متغير متبدل حسب ما يقتضيه الصالح العام وما تراه الجماعة. والضمانة لتطبيق الشرع هي الاستعمال المفتوح للعقل من قبل المسلمين كافة، أي الممارسة والنقاش والاجتهاد حيث تشكل الإجماع كثمرة "صراع الآراء وتنافس المجتهدين المسلمين داخل المجتمع، وتكوين الرأي الغالب. وليس هناك ما يمنع أن تتفق الجماعة على تضمين القانون الذي تسنه لنفسها كل المنظومة الشرعية القديمة أو أجزاء منها أو أن تستقي منها. وهذا هو التنظيم الوحيد للاجتهاد والإجماع اليوم في المجتمع الإسلامي بما هو مجتمع مدني"[3]. والقانون، أي العقل بما هو قدرة تنظيمية وقانون ناظم يمثل الضمانة الكافية لتحقق الشريعة بتدعيم القانون لا بنفيه. إلا أن الاجتهاد كما يراه غليون يقوم على الصراع، الفكرة التي يرفضها المفكرون المسلمون كونها تقود للفتنة. فضمانة القانون أن يصدر عن "سلطة تشريعية رسمية... وأن يخضع في إقراره لقواعد وشروط ووسائل محددة بالدستور، ويكون تطبيقه ملزماً، وثابتاً لا يتغير بتغير الأشخاص والأوضاع، ويطبق من قبل سلطة قضائية مستقلة عن أي سلطة أخرى"[4].

وربما يساعد الدستور "المواطنين والقادة أن يطوروا إجماعا واسع المعرفة (informed consensus) على القوانين والسياسات. يمكنه أن يفعل ذلك بواسطة خلق فرص وبواعث للقادة السياسيين لينخرطوا في مفاوضات، والتبيئة، وبناء التحالف الذي سوف يسهل التوفيق بين المصالح المختلفة"[5]. فالدستور يشكل ضمانة للديمقراطية، ليس لأنه نتاج إجماع مسبق، بل لأنه يمكن أن يطّور إجماعا أيضا.

إن إشارة غليون لموضوعة فصل السلطات والضمانات القانونية ينبغي فهمها في سياق تبنيه لمنطق الديمقراطية التداولية، والفعل التواصلي عند هابرماس، وللفعل عند الأخير "مفهوم سياسي، نواة تنتظم حولها فكرة الديمقراطية التي لا تتلخص عنده لا في توازن السلُطات ولا في المحافظة على الحريات الخاصة، ولا في وضع ميكانزمات تفاهمات الفوائد. الديمقراطية عند هابرماس هي تغيير للنموذج الديمقراطي: تتأسس شرعيتها بنقاش لا يتم

---

[1] انظر مصدق، حسن (2005)، **النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص 8، 9.

[2] غليون، برهان (2002)، تعقيب، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط3، بيـروت: مركـز دراسـات الوحدة العربية، ص 438.

[3] غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 443، 444.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 445، 446.

[5] Dahl, Robert A. (1998), **On Democracy**, p 125

عن السيطرة". حيث يتعلق بهذا أن العمل السياسي عنده يتمثل في طرح النقاش بصورة مستمرة في "مجتمع ينزع دائما إلى أن يطرح على نفسه سؤال "كيف؟" وليس إطلاقا "لماذا؟"، بعيدا عن أن يؤكد ذلك أي نهاية للتاريخ"[1].

ويعتقد أحد الباحثين أن ربط الحرية بالمؤسسات هي ظاهرة إيجابية، غير متوافرة في البلدان العربية، حيث يرى أن "ممارسة الحرية ضيقة في الغرب لكثرة الاكراهات تجاه الأفراد، لكن ممارسة الحرية قد نستشفها من خلال التجربة المؤسساتية. ليس بالضرورة ربط الحرية بالأفراد، لكن من الضروري ربط الحرية بالمؤسسات باعتبارها ظاهرة إيجابية غير متوافرة في البلدان العربية... إن ربط الحرية كممارسة بالمؤسسة يتيح للدولة تشكيل عقل كلي واع يتجه نحو الغايات الموحدة، في حين أن الحرية عندما ترتبط بالأفراد تشكل عقلا ذريا يتجه نحو تفتيت الغايات الكبرى التي تفرضها المصلحة العامة لمجموع المواطنين"[2]. إذ يؤكد أن مفهوم الحرية لدينا يتبع السياقات الليبرالية الغربية، حيث جعل المشروع الليبرالي من الحرية "حصان طروادة من أجل الولوج بسهولة إلى قلعة القيم العربية بعد أن تعذر ذلك بأسلوب المواجهة"[3]. كما يبين أن المقصد هو الخلاص من أوهام التحرير التي تدعيها الحرية الفردية[4]**.** دعوة الباحث هنا لا تخدم توفير ضمانات مؤسسية للممارسات للحريات الديمقراطية الليبرالية، إذ ينفي الحرية الفردية بصورتها الليبرالية، ويأخذ بالجانب الإجرائي المؤسسي للديمقراطية أو يعتبر الديمقراطية إجراء، ويجعل الدولة مصدر ضمانات تلك الحريات. وهذا يخالف منطق الضمانات التي توفرها الديمقراطية الليبرالية، وخصوصاً ما يكفله القانون، ومبدأ فصل السلطات.

ويشار كذلك، إلى أن القانون الغربي لم يخْلق في الشرق الأوسط "حيزا عموميا حقيقيا. فبدل أن يوحد السلوكات نظّم، في الواقع، تشتتها: وبدل أن يحدث نصابا مواطنيا سهل الحراك الحر للفرد بين مجالات معيارية مختلفة يختار داخلها موقعا بحسب مصالحه. وبدل أن يدخل منطق الدولة في المجتمع فرض، في الحقيقة، صورة عن الانصياع المدني مما تندرج في تناقض تام مع المبادئ العمومية"[5]. أي إن القانون الغربي لم يتحقق بصورته العلمانية في العالم العربي، وأنه لم ينتج دولة قادرة على تحقيق الضمانات المؤسسية المفترضة. وهي دعوة لأن يتم اشتقاق القوانين حسب ما تتطلبه الثقافات المحلية أيضاً. **و**يذكر باحث آخر بأن معظم دول العالم الثالث بقيت تابعة لدول الشمال، إذ تشكلت وتأثرت بحضارة تلك الدول وأفكارها وبناها السياسية والإدارية وضوابطها. ويلقي باللائمة على الدولة المستعمرة التي لم تنزع إلى الاهتمام بالتخطيط الاقتصادي والاجتماعي لهذه الدول. كما لم تلتزم الإدارة بعد الاستعمار بالضوابط والمحددات التي كانت وضعتها ومارستها الحكومات المستعمرة وبناها التشريعية. ولم تحترم القيادة العربية

---

[1] دورتيي، جان فرانسوا (2009)، **فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها**، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف، ص 166.

[2] بو عرفة، عبد القادر (2009)، العرب وسؤال الحرية: تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر، مرجع سابق، 168

[3] المرجع السابق نفسه، ص 170، 171.

[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 176

[5] بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 290، 291

الجديدة حكم القانون ومعاييره وما يتضمنه من أخلاق. لقد ورثوا "أداة قوية جداً لم يكن استعمالها منضبطاً بالقيود الداخلية أو الخارجية التي وجدت سابقاً"[1]. فلم يلتزم الحكام العرب بما توفره تلك المؤسسات والبنى الغربية من قيود وضمانات قانونية وضمانات لختيارية مثل السلوك المدني. إن هذا السياق يوضح أحد أسباب غياب الضمانات الديمقراطية التي كان يجب أن تترافق مع البنى الاقتصادية والسياسية التي جلبها الاستعمار، ولكن الدولة الغربية تتحمل المسؤولية مشاركة مع الدولة الوطنية، إذ عملت الأولى على تقسيم المجالات وأعاقت نشوء قانون موحد، وأعاقت قيام مؤسسة سياسية حقيقية تعمل ضمن محددات وضوابط دستورية وأخرى تتعلق بضمانات الفضيلة المدنية.

وفي اعتباره "نحن المتخيلة" شرط قيام مواطنية حقيقية يؤكد عزمي بشارة أنها "أولويات سابقة لكل النظريات حول بنية الديمقراطية مثل الفصل بين السلطات واستقلالية القضاء وغيرها، لأنها الشرط لفعل هذه النظريات... إنها تتحمل في داخلها النقاش السياسي وتبادل السلطة بالسبل السلمية والذي يتحول إلى أحزاب... القومية هي إمكانية "نحن متخيلة" تحتوي هذه العملية"[2]. إن بشارة لا يعتبر الفصل بين السلطات من ضمانات الديمقراطية، وهو كما مر في الفصل الأول حتى لا يعتبر الشروط الاجتماعية شروطا مسبقا للديمقراطية، وعدم اعتباره أن تلك الشروط ضرورية يرتب عدم اعتباره لضماناتها كذلك.

ويؤكد بعض الباحثين أن مبدأ فصل السلطات في الممارسة الديمقراطية العربية لم يكن سوى توزيع للوظائف وليس تقسيما حقيقياً للسلطة. وربما يكون أحد أسباب هذه الظاهرة عائداً إلى أن اعتبار الدين واحداً من عوامل الشرعية في الأنظمة العربية يسمح، في حالة المغرب مثلا، للحاكم أن يكون "مجتهدا، والاجتهاد في هذه الحالة هو تأويل الدستور"[3].

وعلى الرغم من اعتبار الجابري المجتمع المدني مؤسسة طوعية أو شبه طوعية[4]، إلا أن نظرته للديمقراطية باعتبارها مبدأ، إطارا لممارسة حقوق المواطنية تتطلب أن تكون متقدمة على القنوات والمؤسسات التي تطبق من خلالها، حالة تشبه الحق المجرد والمسبق للمريض بالشفاء سواء توافر الدواء أم لم يتوافر. ويبني على هذا الطرح ضرورة عدم اشتراط وجود المجتمع المدني وغيره كشروط مسبقة للديمقراطية وربطه بها. "كما تربط الدجاجة بالبيضة... صحيح أن الممارسة الديمقراطية إنما تتم، وتتأتى، عبر مؤسسات المجتمع المدني، ولكن الشيء الذي يجب أن لا يغيب عن اذهاننا هو أن قيام هذه المؤسسات جزء من الديمقراطية نفسها: بممارسة هذه الحقوق تنشأ مؤسسات المجتمع المدني، وبتغلغلها في جسم المجتمع تتعمق الممارسة الديمقراطية بدورها... مما يجعل الديمقراطية، في نهاية

---

[1] كيدوري، إيلي (2001)، آفاق السلوك الحضاري في العالم الثالث، في: إدوار سي بانفيلد (محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، ط1، الأردن: دار النسر للتوزيع والنشر، ص 161، 162.

[2] بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص178

[3] حمزاوي، زين العابدين (2008)، أسس هيمنة المؤسسة الملكية: نموذج إمارة المؤمنين في المغرب، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، (20)، ص 158

[4] انظر الجابري، محمد عابد (1997)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص 116

التحليل، طريقة سلمية وإيجابية لتنظيم العلاقات داخل المجتمع تنظيما عقلانيا يوجه الصراع والمناقشة لفائدة تقدم المجتمع كل في إطار ممارسة المواطن لحقوقه.."[1] واعتبار الجابري الشروط المسبقة للديمقراطية شروطا غير ضرورية، حيث تسبق الممارسة الفكرة، ينسف فكرة الديمقراطية الليبرالية وضماناتها من جذورها، خصوصا مبدأ فصل السلطات، الذي يوفر قيام المجتمع المدني، من خلال اشتراطه المسبق للحرية السلبية. وضمان تطبيق القانون.

كما يؤكد أن "التعبير الديمقراطي الحر والاعتراف بالاختلاف والتغاير، إضافة إلى تداول السلطة، هي الشروط الضرورية التي تضمن تصريف الحركة والصراع داخل عملية التحول، وبالتالي تفسح المجال لقيام مؤسسات المجتمع المدني من أحزاب وجمعيات"[2]. وهذه صفات أساسية في سياقها للديمقراطية التعددية، وهي ليست سوى عملية إجرائية وتنظيم للممارسة التي تنتج مؤسسات المجتمع المدني، حيث الممارسة سابقة على الفكر، (فكرة فوكو) والفردية والتعددية وتداول السلطة هي أيضاً ملامح للديمقراطية في سياق النظرية النقدية، ومن هنا، أيضا، فالاختلاف بالمنهج لا يوفر الضمانات نفسها.

وعلى الرغم من رفض سيد قطب الأخذ عن الفلسفة الغربية للارتباط بين القالب والموضوع وتأثير أحدهما بالأخر، إلا أنه لا يمانع من الاستفادة في التطبيق من التجارب الإنسانية، مثل اعتباره أن عدالة التقاضي على سبيل المثال تتحقق من خلال فصل السلطات[3]. ومعروف أن مبدأ فصل السلطات يعطي الأوية للفعل الإنساني مما يوقع سيد قطب في تناقض كبير ويلزمه بتوابع الأخذ بهذا المبدأ. بالإضافة لما يوفره فصل السلطات من ضمانة لتطبيق القانون، فإنه يفترض أن ضمانة المحافظة على التشريع حال وجوده لا تتم الا بوجود "عقيدة تؤيده من الداخل وإمكانيات عملية تؤيده من الخارج"[4]. وذكرت كذلك أنه يرى أن الشعور العام تقع عليه مسؤولية المطالبة بالعدالة الاجتماعية[5]. أي ضمانة مدنية لتطبيق القانون بالإضافة إلى مجموعة قيم مثل التراحم الإنساني والإيثار تكفل تطبيق القانون[6]. ضمانات الشورى كما يسميها سيد قطب، قانونية بما ينسجم مع القانون الإلهي في مضمونها، وبما ينسجم مع القانون الوضعي باعتباره إجراء، كما نفهم من قبوله مبدأ فصل السلطات. وضمانات يقدمها الرأي العام، وثالثة اختيارية، تعتمد قيم كونية.

وفي سياق حديث الترابي عن العلاقة النيابية واعتبارها علاقة غير دقيقة يقول "ولكن تضاف إليها السلطة المطلقة باسم الشعب. وقد آلت السيادة الدستورية أو القانونية إلى المجالس النيابية وإن كانت سياسياً من حق الشعب فيما يدعى"[7]. أي إنه يعتبر الضمانة المؤسسية القانونية غير متحققة في النظام النيابي. وهو وإن قدم الشريعة كضابط أول

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 132، 133

[2] المرجع السابق نفسه، ص 136.

[3] انظر قطب، سيد (1982)، **نحو مجتمع إسلامي**، مرجع سابق، ص 14

[4] قطب، سيد (1978)، **العدالة الإجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 28

[5] انظر المرجع السابق نفسه، ص 40

[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 67

[7] الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 29.

وضمانة لسلطة الحاكم، لا ينكر أن الفتوى كانت تاريخياً محدداً آخر على سلطة الحاكم حتى سقوط الخلافة العثمانية[1]. والفتوى أو الاجتهاد تبقى عنده صناعة بشرية.

يمكن الاستنتاج أن المفكر العربي المعاصر لم يقدم مضامين أساسية للضمانات الدستورية، تحدد الكيفية التي يمكن للدستور فيها الحد من السلطة، وكفالة الحقوق الأساسية. ولم يتم تسليط الضوء على حيادية الدستور التي تجعل من صناعة القوانين عملية موضوعية، كما لم تتناول نقاشاته سياقاً صريحاً يمكّن الدستور من خلاله المواطن من ممارسة عملية المحاسبية بفاعلية. ولم يتم الحديث عن طبيعة الدستور المرنة القابلة لاستعاب الحداثة. أما لاشتراط توافر وعي مسبق بالدستور والقوانين، فهو ما لم يعط اولوية في النقاشات الفكرية التي خاضها المفكر العربي.

لقد شكل الحوار حول أعطاء الأولية لتعريف الديمقراطية باعتبارها ترتيبات وضمانات فقط، أو اعتبارها قيمة أولاً، عائقاً في ذاته أمام أي جهد يمكن أن يطور فهماً واجتهاداً وتأويلاً في سياق الضمانات الديمقراطية، ويقّرب بين وجهات نظر المفكرين المختلفة، أي بين اشتراط ضمانات مشتقة من العقل بصورة خالصة وأخرى ميتافيزيقية لا دخل للإنسان بتحديد مضمونها. وهو ما عبر عنه برفض اعتبار مبدأ فصل السلطات ضمانة ديمقراطية حقيقية. حيث اعتبرها بعض المفكرين ذات حدود تنتهي عند كفالة عدم تغول السلطة التنفيذية، ولا تضع حداً لتجاوز السلطة التشريعية، وهو فهم يعبر عن رفض لخضاع التشريع للعقل بالعموم، ويعطله في الوقت نفسه.

إن الشروع في مناقشة معضلة الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر يتطلب، حتى يمكنها السير إلى الأمام، تبني منهج يتساوق مع الديمقراطية الليبرالية، حيث إن تبني مناهج بنيوية، ونقدية، أو الخلط بين أكثر من منهج والابتعاد عن الأسس الفلسفية الاجتماعية للديمقراطية لم يمكّن من التنظير للديمقراطية في الفكر العربي المعاصر، أي إن الاختلاف بالمنهج لا يوفر الضمانات نفسها. لذلك ركزتُ على معنى ومفهوم الضمانات الديمقراطية كما قدمها عدد من الفلاسفة والمفكرين الغربيين، وعملت على توظيفها بناء على مقولة جون راولز أن معرفة ما هو القانون يعتبر جزءاً من ضمانة تطبيقه. واعتقادي أن ما قدمه المفكر العربي المعاصر من نقاش حول الضمانات الديمقراطية لم يكن كافياً لتزويد المواطن العربي بمعرفة عميقة بطبيعة تلك الضمانات، الأمر الذي حالما يحصل، سيكون عاملاً أساسياً في نشر الوعي والاعتقاد بالديمقراطية باعتبارها نظرية حكم يمكن أن تعمل على تحول الحياة السياسية في الوطن العربي.

2. **ضمانات مؤسسية:**

**حرية التشكيل والانضمام للمؤسسات:** إن فعالية السيطرة الشعبية تستتبع سلسلة من الحريات السياسية: منها حريات الحديث، والاجتماع، والتنظيم، وحرية المنافسة للمواقع القيادية. ومن بين تلك الحريات السياسية حرية تشكيل الأحزاب السياسية[2]**.** فالأحزاب السياسية منطقيا لازمة كجزء من السيطرة العامة أو من الخيار الفعال في تصويت

---

[1] انظر المرجع السابق، ص 37.

[2] Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 65

متساو وحر[1]. "وحتى يستطيع المواطنون أن ينجزوا حقوقهم المتعددة، بما فيها تلك المطلوبة للعمل الفعال للمؤسسات السياسية الديمقراطية، فللمواطنين الحق أن يشكلوا مؤسسات أو جمعيات مستقلة نسبيا، بما فيها أحزاب مستقلة سياسيا ومجموعات المصالح"[2]. تاريخيا، كان قبول الحاجة لضمان حرية حق تشكيل الجمعيات السياسية، ومجموعات المصالح ومؤسسات الضغط (lobbying organizations)، والأحزاب السياسية تحولا راديكاليا في طرق التفكير، فحتى يتم عقد الانتخابات في جمهورية واسعة لا يمكن إلا أن يتم بواسطة تشكيل الأحزاب، حيث إن "تشكيل مؤسسة، مثل الحزب السياسي، يعطي مجموعة ما ميزة انتخابية واضحة. وإذا عملت مجموعة واحدة لتكسب تلك الميزة، أوليس للآخرين الذين لا يوافقونها على السياسيات الحق في أن يكسبوها أيضاً؟ ولماذا يجب على النشاط السياسي أن يتوقف بين الانتخابات؟ المشرعون يمكن التأثير عليهم، القضايا والسياسات يمكن تطويرها، المواعيد أيضاً. لذلك، ليس الحال مثل المدينة الصغيرة أو البلدة، النطاق الواسع للديمقراطية في البلد (country) يجعل الجمعيات السياسية ضرورية ومرغوبة. على أي حال، كيف يمكن أن تكون تلك المؤسسات ممنوعة بدون أن تُفسد وتُضعف الحق الأساسي للمواطنين بأن يشاركوا بفعالية في الحكم؟ في جمهورية كبيرة، من ثم، تكون هذه المؤسسات ليست فقط ضرورية ومرغوبة لكن لا يمكن تجنبها (inevitable). الجمعيات المستقلة هي أيضا مصدر للتعليم المدني والتنوير. إنها تزود المواطنين ليس فقط بالمعلومات لكن أيضا بالفرص للمناقشة، والتشاور (deliberation)، وتحصيل للمهارات السياسية"[3].

"وللناس الحق في عقد اجتماعات عامة طالما أنهم لم يثيروا إزعاجا أو يسببوا شغبا. من ناحية أخرى، لا تعتبر الحكومة منكرة لهذا الحق إذا أصرت على ضرورة الحصول على إذن للاجتماع أولا، ما لم تميز بين مجموعة وأخرى"[4]. وتعتبر التكنولوجيا التحررية (liberation technology) أداة ما يسمى بالفضاء الكمبيوتري (cyberspace) الذي أتاح فرصة وشكلا جديدا لحرية الاجتماع والتشكل، وهو الفضاء نفسه الذي تعمل الدولة على السيطرة عليه سواء أكان فضاء الكافيه (cybercafés) أم غيره من الفضاءات[5]. "وقد ساعدت هذه التكنولوجيا التحررية، في بعض التجارب، المفكرين المعارضين من الانتقال من حالة مجموعة أفراد خاسرين بدون برنامج أو هدف محدد إلى تشكيل قوة متعاونة بارزة ونابضة بالحياة"[6].

وقد أظهرت المجتمعات حول العالم حالة إبداعية هائلة في تفادي المحددات على التكنولوجيا بغية ممارسة حرياتهم. حيث لم يسهل في التاريخ البشري أي نوع من الاتصال عملية دمقرطة الاتصال the democratization of communication وإعطاء صوت للنشطاء الديمقراطيين بالدرجة نفسها التي وفرتها هذه التكنولوجيا. ومع ذلك فإنها قدمت فرصة مكثفة وفعالة لأشكال من السيطرة الاجتماعية. حيث تستطيع أنظمة المراقبة أن تخترق كل جوانب الحياة

---

(1) Ibid, p 67

(2) Dahl, Robert A. (1998), **On Democracy**, p 86

(3) Ibid, p 98

(4) Hughes, Ray Osgeed (1965), **Building Citizenship**, revised by James H. M., Boston: Allyn and Bacon, Inc, p 13.

(5) Diamond, Larry (2003), Liberation Technology, p 74,

(6) Ibid, p 75

كأكبر عملية تدخل في خصوصية الأفراد وبدون حتى علمهم.السؤال المهم هو هل هي تكنولوجيا تحرر أم سيطرة. إن الفارق ضئيل، فليست هذه التكنولوجيات أوعية تعبأ بمنتجات النوايا البشرية، وليست قوى في ذاتها، تشرب بنوع من فعل المقاومة. في الواقع "إنها معقدة وتطور باستمرار تجليات القوى البشرية في زمان ومكان محددين. وحالما يتم اختراعها فإنها تحول شكل وتحد مجالات الاتصال البشري والتفاعل بطريقة دائمة ومكررة"[(1)].

طبعا، الصدفة تعقد المسألة، وربما تُصمم هذه الاختراعات التكنولوجية لأهداف محددة لكنها تنتهي إلى استعمالات وتأثيرات اجتماعية واسعة "فالحركات الاجتماعية التحررية اللامحددوة وآليات السيطرة الاجتماعية يتعايشان في فضاء الاتصالات المشترك والمتطور باستمرار في أي وقت.. يجب ألا نقلل من أن تكاثر الفاعلين، في عملية العولمة، الذين تساعد أفعالهم على تشكيل الفضاء الكمبيوتري يتشكلون بدورهم من خلال تفاعلاتهم الخاصة مع الفضاء نفسه. حيث تُسرع هذه الكثافة الديناميكية سرعة التغيير المترسخ في ذلك الفضاء. إن الأهداف التجارية التي توجه هذا الفضاء يجعل قراراتها ذات نتائج سياسية. مثال ذلك، إن آخر نماذج هذه التكنولوجيا من مثل (cloud computing and software) التي تستعمل كخدمات من قبل شركات أعمال معينة، تكون المعلومات والبرامج التي يتفاعل الأفراد من خلالها مملوكة وموجودة في أماكن وبلدان خارج سلطة دولة المستعمل. أي إن المعلومات الخاصة بي باعتباري، مثلا، أحد المستعملين لهذه التكنولوجيا هي في النهاية (governed) محكومة بقوانين وتعليمات الدولة التي لا يكون لي كمواطن أي قول فيها. هذا أيضا يسرع التوجهات الموجودة تجاه الخصخصة للسلطة"[(2)].

كذلك "يتشكل الفضاء الكمبيوتري بواسطة الحكومات، والمجتمع المدني، وحتى الأفراد. بسبب أن الشركات تعمل وفقا لقوانين الأرض التي تقيم عليها، إن القوانين والتعليمات المفروضة بواسطة الحكومات الوطنية، ربما بشكل غير متعمد، تخدم لتشق (carve up) المعلومات العمومية العالمية (the global commons of information)... ويفعل الأفراد في المجتمع المدني، من خلال قيامهم منفردين أو بشكل جمعي بخلق برامج، وأدوات، أو نماذج من الحشد الذي يملك تطبيقات نظام واسع"[(3)]. أفعال الأعمال (التجارة)، والحكومات والمجتمع المدني والمنظمات الإرهابية وملايين الأفراد يتأثرون ويؤثرون بواسطة سيطرة الفضاء الكمبيوتري". إن شبكات معقدة كهذه لا تستطيع أن تكون موصوفة بدقة في بعد واحد لمصطلحات "التحرر (liberation)" أو "السيطرة (control)" أكثر من كونها سيطرات الأرض، والبحر، والجو، أو الفضاء. عوضا عن ذلك، إنها مؤلفة من مزيج نابض وفي أوقات خليط غريب من قوى ومحددات متنافسة"[(4)]. إن النقاش لمصلحة الدور التحرري للتكنولوجيات الجديدة بحاجة لأن يكون مقيما من خلال السياق الأوسع للأجيال القادمة من السيطرة، خصوصا، بعد أن أظهرت التطبيقات الناتجة عن عملية التحول الأمني (securitization)-

---

(1) Deibert, Ronald and Rohozinski, Rafal (2010), Liberation VS. Control: The Future Of Cyberspace, **Journal of Democracy**, 21 (4), p43

(2) Ibid, 44

(3) Ibid, 45

(4) Ibid, 46.

لمقاومة الأخطار التي يمكن أن تستغل الفضاء الكمبيوتري – تأثر الحريات سلبا، وشرعنة تدخل الحكومات في هذا الفضاء[1]. نستنتج من هذا أن التكنولوجيات المتحررة تشكل فضاء جديدا موسعا وضامنا للحريات الديمقراطية من قبيل التشكل والاجتماع. وهي في الوقت ذاته يمكن أن تستغل لمنع مثل تلك الممارسات والوظائف الديمقراطية التي يمكن أن تؤديها.

وفي معرض تبيانه لمواقف بعض المفكرين من مسألة الحرية، يرى زكي نجيب محمود أن الحرية الوطنية مشروطة بتحقق حرية المواطنين، وتحقق أي من الحريات لا يكون "إلا إذا كفلتها حرية سياسية، ولن يكون للحرية السياسية معنى، إلا إذا اشترك كل فرد راشد في حكومة بلاده اشتراكا تاما وكاملا، وبهذا وحده تكون السلطة للشعب، لكن تلك الأهداف السياسية العليا، تتطلب بادئ ذي بدء، أن يتغير التعليم في طبيعته وأهدافه، فبدل أن يقام لإعداد موظفين يعملون في الحكومة ولها، يصبح الهدف من التعليم تنمية الحرية الفكرية عند الأفراد، وكلمة الأفراد، هذه تشمل الإناث كما تشمل الذكور..."[2] يعتبر هذا المفكر الحرية السياسية الضمانة الحقيقية للديمقراطية، وهي الحرية التي تنتج عن فصل السلطات، ثم معنى الضمانة هذه هو ممارستها وتوفير فرصة للأفراد للاشتراك في الحكومة. طبعا، هذا الشكل الديمقراطي الليبرالي، يعني أن الممارسة لا تتحقق إلا من خلال ضمانة حرية الاشتراك في تشكيل الأحزاب والمشاركة في الاجتماعات العامة وغيرها من الحريات التي يستبطنها المفكر هنا، إضافة للقول بأن حرية الفكر تحتم وجود فضاءات عامة لممارستها، أي حرية الاجتماع، وحرية التشكل في فضاءات الانترنت لممارسة تلك الحرية. كما أنه يشير إلى حرية المنافسة على المناصب العامة، وهي حرية تمارس في الدولة الديمقراطية من خلال الأحزاب التي تعمل على تنشئة البراعم وتهيئة القادة، وترشيحهم لتلك المناصب. غير أن الحرية السياسية كما يقدمها محمود، ربما، تشكل ضمانة منقوصة لحرية التشكّل، خصوصا، إذا عرفنا أن الوضعية المنطقية تعتبر الأحكام المعيارية أحكام باطلة لا معنى لها، وعليه، مثلا لن يسمح للأحزاب الإسلامية وربما الأحزاب الأيديولوجية الأخرى بالتشكّل والتنظيم في الفضاء العمومي الديمقراطي إذا قررت الالتزام بالشروط العامة للديمقراطية، كونها تلجأ إلى معايير معرفية غير صادقة –حسب رأيه- تبرر فيها مواقفها السياسية.

وإذا عرف أن الحرية السلبية هي أساس الحريات التي قررتها القيم الإنسانية، فإن قول فهمي هويدي إن "الحرية السياسية في اصطلاحنا العصري ليست إلا فرعا لأصل إسلامي عام هو حرية الإنسان من حيث هو إنسان"[3]، يدعونا للتساؤل: أين الممارسة لهذه الحرية السياسية في التاريخ الإسلامي، أي حرية التشكيل والانضمام للمؤسسات، خصوصا أن آليات التشريعي التي يقترحها هويدي لا توفر ضمانات دستورية حقيقية، مما يعني أن الحرية السياسية عنده غير مكفولة.

---

[1] Ibid, p 49, 50

[2] محمود، زكي نجيب (1989)، **عن الحرية أتحدث**، مرجع سابق، ص 148.

[3] هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص 11

وتتحقق ضمانة حرية التنظيم والتشكيل من خلال توافر "قوانين تكفل الحق في تكوين الجمعيات السياسية والمدنية تحت الإشراف المالي والإداري للسلطة العمومية"[1] ومع إتفاقي بأن هناك حاجة لدعم مالي رسمي للأحزاب حتى لا تقع تحت سيطرة النخب، إلا أن هذا الإشراف لا يتوافق مع حرية تنظيم حقيقية، حيث سيكون عاملا رئيسيا في تغييب الاستقلالية المالية للأحزاب والمنظمات الناشطة سياسيا، ومن ثم عاملا رئيسيا للسيطرة عليها والتحكم بإرادتها وقدرتها على الحشد. ويؤكد غليون أن الاستبداد السياسي والمادي وغياب حرية التشكيل والممارسة السياسية جعلا من الدولة مركز إحباط وفساد، وأدى لجعل الدين ملجأً لطلاب العدالة والاجتماع[2].

ويقول المودودي "وفي مجلس الشورى الإسلامي لا يمكن أن ينقسم أهله في جماعات وأحزاب بل يبدي كل واحد منهم رأيه بالحق بصفته الفردية. فإن الإسلام يأبى أن يتحزب أهل المشورة ويكونوا مع أحزابهم، سواء أكانوا على حق أم باطل. وأن الروح الإسلامي لا يدعهم يجروا في تيار العصبية الحزبية، بل يطلب منهم أن يدوروا مع الحق حيث ما كان ولا يذهبوا إلى غير الحق أبدا وإن وجدوا اليوم رأياً واحداً منهم حقا وصوابا، فليكونوا معه، وإن وجدوا رأي ذلك الرجل نفسه في مسألة أخرى في الغد خلافا للحق فليعارضوه"[3]. لا تقدم طروحات المودودي هذه أي ضمانات لحرية التشكيل والانضمام للمؤسسات السياسية، وهو يرفض الانضمام للأحزاب السياسية، التي هي أداة الممارسة السياسية الأولى ومؤسسة مدنية طوعية ومحاسبية كذلك بامتياز، ولا يقبل بمبدأ التسوية والاختلاف التي تسمح وتسهل عملية التشكّل وقبول الأخر. وغير مقتنع بأن حرية الانضمام للأحزاب هي جزء من السيطرة العامة كما بينت سابقاً.

ويعتقد الترابي، في تعليقه على تاريخ نشأة الديمقراطية الأثينية، أن الشكل البرلماني النيابي للديمقراطية هو حكم غير مباشر لأنه باعد بين القرار السياسي وإرادة الأمة، وغاب عنه الصدق والضبط[4]. فهو يؤكد تمسكه بالديمقراطية المباشرة، وأن التمثيل لا يعبر بصورة صحيحة ومضبوطة عن إرادة الشعب، ولا ضمانة فيه. كما ينتقد النظام الحزبي الغربي الذي تطورت من خلاله الديمقراطية باعتباره "لا يوفر حرية الاختيار، فأنت في الولايات المتحدة الأمريكية تستطيع الاختيار بين حزبين سياسيين اثنين.. مع أن هذا الحال يتراجع الآن والأحزاب السياسية تم تجاوزها بواسطة مجموعات الضغط والمجموعات الإثنية... إضافة إلى ما يشكله المال في الرأسمالية من أداة محددة للحرية السياسية التي تقع تحت سيطرة الأغنياء"[5]. فالترابي يرى أن الأغنياء يحتلون الفضاء العمومي، في الحملات الانتخابية، التلفزيون والصحافة وصالات الاجتماعات العامة، ويؤثرون بأموالهم على الجميع. وأن السيطرة على المال الناتجة عن آلية السوق تعني عدم وجود ضمانات حقيقية للتشكيل والانضمام للمؤسسات وممارسة حرية التعبير وحرية التصويت في

---

(1) غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 61.
(2) انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 415.
(3) المودودي، أبو الأعلى (1950)، **نظرية الإسلام السياسية، معرب عن الأردية**، مرجع سابق، ص 51.
(4) انظر الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 12
(5) Hamdi, Mohamed, E. (1998), **The Making of An Islamic Political Leader**: Conversation with Hasan Al-Turabi, p 69

الحلبات العامة[1]. وليس صحيحا ادعاء الترابي أنه تم تجاوز الأحزاب السياسية، فلم يتم بعد اختراع مؤسسات تشغّل السياسة بدلاً منها، والترابي يصدر عن عدم ايمانه بالديمقراطية الليبرالية في هذا الطرح، والرغبة بنقد الرأسمالية.

وإذا كان حزب الأخوان المسلمين قد بدأ باعتباره حركة ذات شعبية كبيرة فإنهم ولأسباب أمنية أصبحوا حركة نخبة، حيث انسحب الناس تدريجيا، خصوصا، في عالم مفتوح يتعاملون فيه مع ثقافات بدون محددات وعابرة للحدود. وفي دعوته للانفتاح والمبادرة والإصلاح الذاتي المستمر، يعتبر أن الحركات الإسلامية نفسها شاركت في عدم توفر ضمانة حرية التشكّيل والانضمام للمؤسسات بوساطة اقتصارها على النخب، كما يطالبها بفتح أبوابها للجميع[2]. ويعبر الترابي عن تطور موقفه لاحقا تجاه ضرورة الانخراط في السياسة في مفهومها الحديث وعلى رأسها ضرورة ضمانة حرية التعبير والتشكل، خصوصا في ظل تآكل الولاءات القديمة للأنظمة السياسية شبه المنهارة وقدوم السياسيات الجماهيرية وأنظمة الأحزاب المتعددة.مؤكدا أن من بين الآليات المطلوب الشغل عليها أن تعمل الحركات والأحزاب الإسلامية على كيفية مفصلة نظام سياسي لمستقبل مجتمع مع علاقات ووسائل اتصال متقدمة[3]. أي لضمان نظام سياسي ديمقراطي فاعل يجب توسعة الحرية السياسية وحرية التشكّل والانضمام والاجتماع. والترابي يعتبر الأحزاب السياسية والمذاهب الفقهية من مظاهر سلطة المجتمع الحديثة "فالحزب السياسي يعبر عن تعاون ومصالح ووحدة الأفراد، لذا، فإن تعدد الأحزاب قد يكون تعبيرا عن الشورى بطريقة منظمة. إنها حرية لا تؤدي للانقسام والتناحر في المجتمع المسلم، بحيث يكون التطبيق الأمثل للتعددية توافقياً والتزاماً بمبادئ تحقق التوازن بين الحرية والوحدة"[4]. إذن، يقر الترابي أنه لا مناصة من الإعتراف بأهلية الديمقراطية الليبرالية ومكوناتها لتشغيل السياسة، حتى أنه يستعمل مصطلحات علمانية، مثل شورى ديمقراطية، باعتبارها رديفاً للديمقراطية وإن لم يصرح بذلك.

ويعتبر الجابري أن المجتمع المدني مؤسسة طوعية وذاتية التنظيم[5]، كما يعتقد أن الديمقراطية ممارسة في المقام الأول حيث "يجعلها سابقة على القنوات والمؤسسات التي تمارس فيها وبواسطتها، تماما مثلما أن حق المريض في الشفاء سابق على توافر ما يتم به الشفاء من أدوية وأجهزة ومستشفيات... وبممارسة هذه الحقوق تنشأ مؤسسات المجتمع المدني، وبتغلغلها في جسم المجتمع تتعمق الممارسة الديمقراطية بدورها... مما يجعل الديمقراطية، في نهاية التحليل، طريقة سلمية وإيجابية لتنظيم العلاقات داخل المجتمع تنظيما عقلانيا يوجه الصراع والمناقشة لفائدة تقدم المجتمع، كل في إطار ممارسة المواطن لحقوقه.."[6] إن هذه الآراء التي يقدمها الجابري التي سبق وأشرنا إليها في الفصل الأول ونعيدها للضرورة تؤكد أنه يعتبر الديمقراطية مجرد إجراء، وأن مؤسساتها وضمانتها المؤسسية تنشأ بالممارسة وليست شروطا اجتماعيةً مسبقة، ما يجعلنا نشكك في مدى ما يوفره من ضمانات للديمقراطية. إن الممارسة تفترض حريات مسبقة،

---

(1) Ibid, p 70.

(2) Ibid, p 92, 93.

(3) Ibid, p 121.

(4) الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 128

(5) انظر الجابري، محمد عابد (1997)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص 116

(6) المرجع السابق نفسه، ص 132، 133

فكيف ستكون الممارسة ممكنة من دون توافر حريات من قبيل تشكيل أحزاب سياسية.

كذلك، ينسحب الحال على عادل ضاهر في عدم توفير ضمانات كافية لحرية التشكّل والانضمام للمؤسسات، حيث إنه يجعل من الديمقراطية، كما بينت، غاية في الدرجة الأولى متطابقة مع شرطها العلماني، فهو يصمم على إقصاء القوى الأخرى من ممارسات وكفالة الحريات مدار البحث. كما يعتقد أن قبول تعريف الديمقراطية قيمة وإجراء، أو إجراء قد يوفر للإسلاميين استغلال حرية التشكّل وبالتالي النفاذ للحيز العام والسيطرة عليه، مما ينتج عنه ديمقراطية مقيدة.

ويذكر بعض الباحثين أن سيد قطب يرفض شرعية التعددية الحزبية والحزب الواحد "ويعوض عنها بالطليعة الإسلامية التي تقوم بمهمة إنقاذ المجتمع. ولا يسمح بالجماعات الأيديولوجية التي لا تستمد قانونها من الشريعة بممارسة نشاطها في المجتمع الإسلامي. أما الأقليات الدينية فيسمح لها قطب بممارسة شعائرها الدينية، لكن لا حقوق سياسية لها، سواء أكان في تشكيل الأحزاب أم الطليعة. كما يربط قطب ما بين حرية التعبير والمعايير التي يضعها الفهم الأيديولوجي للإسلام. فكل المجتمعات والأحزاب التي لا تتوافق مع مثل هذا الفهم هي جاهلية"[(1)] أي إن سيد قطب في رفضه التعددية الحزبية لا يوفر ضمانات للشورى، خصوصا حرية التشكيل والانضمام للأحزاب، على أنه لا يمنع أن نقول إن هذا الرأي ليس مقدسا، خصوصا، أننا قد عرفنا أن سيد قطب قد أخذ بمبدأ فصل السلطات باعتباره أداة إجرائية، لأنه تناقض مع منهجه في رفضه الأخذ بالفلسفة الغربية لاعتباره وجود علاقة تلازمية بين الإطار والمضمون، بحيث يمكن القول إن التعددية الحزبية وسيلة وإجراء ملازم لمبدأ فصل السلطات وضمانة للحريات التي يؤسس لها هذا المبدأ كافة.

- **حرية التعبير:** تتضمن حرية التعبير حريات: الاعتقاد، والتفكير، والمناقشة، والكتابة.

وينقل سول بتدوفر (Soul K. Padover) عن فرانسيس بيكون قوله إن: "حرية الخطاب تدعو وتحث الحرية لأن تكون مستعملة ثانية، وهكذا تجلب كثيرا من المعرفة للإنسان"[(2)] حيث إن المعرفة أصعب من التحرر لأنها هي التي تمكن الإنسان من "أن يكون دوما حرا"[(3)] "والحرية مثل السلام والحرب غير قابلة للتجزئة **(indivisible)**. إنه من المستحيل أن تضمن حرية العبادة بدون ضمان حرية الخطاب، وحرية الصحافة، وحرية الاجتماع. حرية الدين لا تستطيع أن توجد بدون الحرية المدنية، والعكس بالعكس"[(4)]**.** إن المعنى المحدد للحكم المتصل بمصطلح الديمقراطي "ربما يملك تأثيرا كبيرا على أين تقع حدود الخطاب الحر"[(5)].

ولا توجد حرية الخطاب من حيث هي جزء من التعريف الفعلي للديمقراطية فقط، إن ما يهم هو أن "المؤسسات التي تزود بالحقوق الأساسية والفرص وتحميها هي ضرورية للديمقراطية: ليس ببساطة باعتبارها شرطا

---

(1) الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 123

(2) Padover, Saul K., (1965), **The Meaning of Democracy: An Appraisal of the American Experience**, p 123.

(3) البخاري، حمانة (2009)، عن الفلسفة، وعن الحرية، في القرن الحادي والعشرين، **المستقبل العربي**، 31 (359)، ص 135

(4) Padover, Saul K., (1965), **The Meaning of Democracy: An Appraisal of the American Experience**, p. 136.

(5) Thorsan, Thomas Landon (1962), **The Logic of Democracy**, p 9.

ضروريا بصورة منطقية لكن باعتبارها شرطا ضروريا بصورة تجريبية (empirically) من أجل أن توجد الديمقراطية"[1]. إن حرية التعبير يجب أن تكفل للمواطنين الحق "ليعبروا عن أنفسهم، بدون خطر العقوبة الحادة في القضايا السياسية المحددة بصورة واسعة، بما فيها انتقاد الرسميين، والحكومة، والنظام، والنظام الاجتماعي الاقتصادي، والأيديولوجيا السائدة"[2]. وتبدو أهمية حرية التعبير في الديمقراطية بتمكينها المواطنين من مشاركة فاعلة في الفضاء السياسي. فمن خلال ضمان حرية التعبير حول عمل الحكومة يستطيع المواطنون أن ينشروا آراءهم ويقنعوا المواطنين والنواب بتطبيقها. "وإذا أرادوا أخذ أراء الآخرين بحسبانهم، يجب أن يكونوا قادرين أن يسمعوا ما يحتاج أن يقوله الآخرون أيضا. ولا تعني حرية التعبير أن لك الحق أن تكون مسموعا فقط إنها تعني، أيضا، أن لك الحق أن تسمع ما يحتاج أو يريد الآخرون قوله. كذلك لتحصل على فهم متنور لأفعال وسياسات الحكومة المحتملة فإن ذلك، أيضا، يتطلب حرية التعبير... أخيرا، بدون حرية التعبير سوف يفقد المواطنون حالا قدرتهم بأن يؤثروا في أجندة قرارات الحكومة. المواطنون الصامتون سوف يكونوا المواطنين المثاليين للحاكم المستبد، وسيكونوا كارثة للديمقراطية"[3]. وحرية التعبير "قرينة على توافق الفرد والمؤسسة... وبدون حرية التعبير فإن القدرة على الاختراع تتجمد"[4] ولا تكتمل حرية التعبير "إلا بحرية الانتخاب التي تهيئ لها وتضمنها حرية الاجتماع والتعبير التي ينبغي أن تستكمل بقواعد اشتغال المؤسسات التي تحول دون التلاعب بالإرادة الشعبية، ودون إعاقة تداول الآراء واتخاذ القرارات، لأنه ليس هنالك مبدأ أشد أهمية بالنسبة إلى موضوع الديمقراطية من الحد من سلطة الدولة في مواجهة المواطن واحترام حقوقه الأساسية"[5] أي يجب أن تكون هناك ضمانات مؤسسية قانونية. ويكاد يكون غياب "حريات التعبير والاجتماع والنظام في البلدان العربية التي تشكّل حقوقا ضرورية لمعارضة سلمية ناجحة"[6]. من أهم الأسباب الحقيقية لإعاقة العملية الديمقراطية في العالم العربي.

عندما نتحدث عن حرية التعبير تتبادر إلى أذهاننا السلطة، باعتبارها أول العوائق أمام هذه الحركة، وبالتالي عدم ضمانها أيضا، غير أنه من المهم كذلك أن نتحدث عن الفرد باعتباره صاحب الحق بالمطالبة بهذه الحرية والضامن لها. حيث توجد "حدود لممارسات هذه الحريات. فإذا اتهمت شخصا بأنه لص، في حين أنه ليس كذلك، فإنك قد انتهكت امتيازك بحرية التعبير. ذاك الشخص له الحق بأن يطلبك للمحاسبة لأجل ترويج افتراء عنه. كذلك، إذا وضعت هكذا تصريح غير صحيح في رسالة ونشرته، أو كان لديك مطبوعا، فهذه الإهانة تدعى تشهيرا"[7]. ولحرية التعبير "قيمتها الخاصة بسبب أنها أداتية (instrumental) للاستقلال الأخلاقي، والحكم الأخلاقي، والحياة الجيدة"[8]. كما أن ضمانات

---

(1) Dahl, Robert A. (1998), **On Democracy**, p 49.

(2) Ibid, p 85, 86

(3) Ibid, p 96, 97

(4) طرابيشي، جورج (1998)، **في ثقافة الديمقراطية**، مرجع سابق، ص63، 64.

(5) السالك، ولد ديدي (2008)، الممارسة الديمقراطية مدخل إلى تنمية عربية مستدامة، مرجع سابق، ص 28، 29.

(6) فاوست، آرون (2009)، جوهر الديمقراطية: تعقيبات على مقالة علي خليفة الكواري، **المستقبل العربي**، 32 (367)، ص 214

(7) Hughes, Ray Osgeed (1965), **Building Citizenship**, p 13.

(8) Dahl, Robert A. (1998), **On Democracy**, p 51

"الديمقراطية، هي التي تقلل من الضرر الذي يمكن أن ينجم عن تقييد بعض الحريات الفردية التي يفرضها تنظيم المجتمع والدولة"[1].

ويشير بعض الباحثين إلى ضمانة تندرج في سياق حرية التعبير، حيث بينت استطلاعات الرأي العام أن أسلوب المشاركة السياسية عن طريق الكلام أو الكتابة وسيلة تؤكد الرغبة بالمشاركة عبر وسائل غير وسيلة الاتصال. فقد تمكن النواب الليبراليون من خلالها التواصل مع دوائرهم وفهم وجهات نظر الفئة الصامتة، أي تعميق ما يدعى "المشاركة بالانبثاق". وتتعزز هذه بمشاركتها في الوعي الذاتي الجماعي للمجتمع المتمدن. وهي رابطة بين النواب والسكان الممثلين لهم، وتلزم كليهما. ولم تغب أبدا هذه المشاركة عن الديمقراطية الليبرالية. كونها أساس التمثيل. وقد أتاحت "حرية الصحافة والإجتماع والتظلم فرصة أكبر لعرض المطالب على الملأ لكي تصبح معروفة لدى أغلب فئات المجتمع"[2]. حيث سيشكل الرأي العام من ثم، ضمانة اختيارية لحرية التعبير إضافة لبقية الضمانات. وما أحوجنا في العالم العربي إلى استيعاب هذا المفهوم من قبل المجالس النيابية الشكلية.

ويعتقد أنه توجد هناك علاقة تلازمية بين السلوك المدني (civility) وحرية الكلام، فكلما قل الأول يصعب بقاء الثانية، الجمهور يولي أهمية أكبر لحرية الكلام "بسبب الحماية التي تقدمها للكلام غير المحبب والمثير للقلاقل وحتى الكريه... لكن هذا يوضح أن الظروف يجب أن تكون على نحو يحتم وجود تساهل بين المواطنين وبين أؤلئك الذين يشغلون مسؤوليات رسمية، نحو التعبير عن وجهات نظر غير مرحب بها، من جهة، وقيد معين وحصافة من جانب المنشقين في تقديم رسالاتهم غير السارة، من جهة أخرى، تساهل وقيد يعتبران معا وجها واضحا من وجوه السلوك الحضاري العام. وليس كل الناس قادرين على الولاء لحرية الكلام أو الصحافة أو الدين أو الاجتماع"[3] وباختصار، إذا غاب السلوك المدني عن المجتمع فإن الحقوق المدنية لا يمكن ضمانها. وهذا السلوك يعتبر من الضمانات الاختيارية، والتي تحتاج إلى أن تكون مترسخة من خلال عملية التربية والممارسة السياسية.

كما يجب التأكيد على المقياس المعياري للمدنية الليبرالية التمثيلية الذي "يعني طريقة للحديث سياسيا طريقة لا تلهب الانفعال أو تسمح بهجمات موجهة...المدنية منسجمة مع التعبير الايجابي للمشاعر مثل التقمص العاطفي لكنها تتعاشق (dovetails) مع استقلالية الرأي...إنها حول كيف يعامل الفرد أفكار أولئك الذين لا يوافقونه"[4].

هل يوجد تهديد في نظرة المفكرين الذين يقدمون المجتمع على الفرد على الحريات وأي حرية؟ "عندما يكون الصالح العام المحدد بصورة ديمقراطية هو الهدف السائد في المجتمع، فإن أي شخص قد يقف، كما جاء عند روسو، في طريق إدراك هذا الهدف يتم إقصاؤه من أجل الصالح العام، والواضح في هذا الموقف أن حقوق الأفراد من قبيل حرية

---

(1) السالك، ولد ديدي (2008)، الممارسة الديمقراطية مدخل إلى تنمية عربية مستدامة، مرجع سابق، ص 28

(2) شلس، إدوارد (1995)، السلوك الحضاري والمجتمع المتمدن، مرجع سابق، ص 18، 19، 20.

(3) جولدوين، روبرت، أ (1995)، الحقوق والمواطنة والسلوك الحضاري، مرجع سابق، ص 72، 73.

(4) Ferree, Myra, et.al. (2002), Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies, p, 294

الضمير، والفكر قد تتعرض للمخاطر تحت مسمى الالتزام الشديد برؤية بعيدة المدى للديمقراطية"[1].

وإذا كان أركون يلفت الانتباه إلى "أن كل مجتمع يفترض وجود أساس للشيء المقدس الذي – بالرغم من غموضه – يحدد مجال الأفكار المسكوت عنها"[2]، فإن هاليبر (Ron Haleber) يرى أن أركون "شكك في الأساس الجوهري للديمقراطية الليبرالية، في حرية التعبير عندما ربطهما بأساس هذا المجتمع الذي يعتبره مقدسا"[3]. وحول إذا ما كان باستطاعة "الإسلام ضمان حقوق الإنسان المواطن في القرن القادم؟ يستنتج أركون أن خطاب حقوق الإنسان هو أيضا تلاعب أيديولوجي، ويرى أن الصيغة السياسية، التي تعتبر الدين "شأنا خاصا" فحسب، هي أيضا حل براغماتي أُعد لتجنب النزاعات في المجال العام. ولا يعترف بأن هذه الصيغة هي مقاربة فكرية مقبولة"[4]. ويعتقد هاليبر أن ما يقترحه أركون يهدف "إلى التوفيق بين حقوق الإنسان وحقوق ا ". وينقل هاليبر عن عبد ا العروي قوله بأن أركون قد جعل "من حقوق ا قاعدة لحقوق البشر"[5]. طبعا، يرفض أركون ما قدمه العروي، مؤكداً (في المقابلة رقم (4) التي أجراها معه رون هاليبر وقدمها الأخير في كتابه المشار إليه في الهامش) أن موضوع الاستدعاء القروسطي للعقل والإيمان أصبح طريقة انتهى التفكير بها، "لم أقل إما المتخيل وإما العقل، أو المتخيل ضد العقل. لأننا دائما متخيل وعقل، في كل ما ننتجه.."[6]. إذن يعتبر أركون أن حرية التعبير حسب الديمقراطية الليبرالية لا توفر ضمانة كافية للحريات بعامة، بسبب أنها تجعل من الدين شأنا خاصا، وتحرم المقدس من الانخراط في الفضاء السياسي.

إن التعرف لملامح المنهج البنيوي الذي يتبعه أركون، والجابري جزئيا، كونه يخلطه بمناهج أخرى كما بينت في الفصل الأول، يساعدنا على فهم طبيعة نظرتهما للسياسة عموما والضمانات الديمقراطية التي يوفرها خطابهم لحرية التعبير، حيث إن الكتاب في "النظرية البنيوية (constructionist theory) يشتركون في أسلوب نقدي، يتفحصون ترتيبات قائمة وتصنيفات ليروا إذا كانت تخفي تفاوتات مخفية. فهم مدينون لميشيل فوكو (Michel Foucault) في تحديد الخطاب باعتباره ممارسات للسلطة منتشرة خارج المؤسسات السياسية الرسمية... فئات محايدة للمعرفة والخبرة لتسيطر على الآخرين. بالإضافة إلى تبني الذات باعتبارها فاعلا سياسيا. نحن ندعو هذا التقليد بنيويا بسبب أنه يؤكد الطبيعة المنتجة الطارئة لكل جانب من العملية السياسية"[7].

على عكس "التقليد الليبرالي التشاركي أو التداولي (participatory) الذي يرى الخطاب العام باعتباره مصدرا لتعبئة الأفراد لينضموا لفضاء سياسي، منعزل أو مفصول. بينما يرى هذا التقليد البنيوي أن السياسي باعتباره متدفقا عبر الحد الصناعي بين الخاص والعام. العائلات، والنشاطات الثقافية، وحتى نماذج أو أساليب الحياة هي سياسية، بمعنى

---

(1) ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية في المجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 338، 339.

(2) هاليبر، رون (2001)، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب "الجهود الفلسفية عند محمد أركون"**، مرجع سابق، ص 11

(3) المرجع السابق نفسه، ص 12

(4) المرجع السابق نفسه، 106، 107

(5) المرجع السابق نفسه، ص 112، 113

(6) المرجع السابق نفسه، ص 117

(7) Ferree, Myra, et.al. (2002), Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies, p 307.

امتلاكها علاقات سلطة متجدلة (woven) خلالها. المنهج البنيوي يدعو إلى التضمن العام، بواسطة تحدي الفصل بين العام والخاص، ويؤكد كيف ينخرط الناس العاديون فعلياً في السياسة في حلبات محددة من حياتهم – بواسطة ما يشترونه، ويلبسونه، ويأكلونه، أو يستعملونه للسفر... الدمقرطة في المجتمعات المعاصرة يمكن أن تكون مستعرضة باعتبارها الزيادة والنمو لفضاءات عمومية مستقلة وسط المشاركين..."[1]. إن التقليد البنيوي يؤكد التضمن العمومي "لمصلحة الاعتراف والتمكين، ويرفض التضمن لما يدعى الخبراء والنخب، لمصلحة رؤية كل المتحدثين باعتبارهم خبراء في حياتهم الخاصة..."[2]. مثل المنظرين النقديين في التقليد الليبرالي التشاركي، يخاف الكتاب البنيويون "إغلاقاً غير ناضج وإجماعاً فارغاً. لكن أكثر من هذا، إنهم يثمنون بايجابية الخطاب الذي يوسع باستمرارية الحلبة السياسية بواسطة إحضار أفكار غير متخيلة [اللامفكر فيه كما يسميه أركون] ومجموعات غير مرئية داخلها. التأكيد الذي يضعه البنيويون على الاعتراف بالاختلاف، الآخر الذي يصنع الغريب أو الجديد لمصلحة حوار موثوق، يجعلهم متشككين من الإغلاق. إنهاء المناقشة يوقف توسعة السياسي ويقبل الاقصاءات التي بقيت. بالإضافة إلى حيانية الحوار"[3]. إذن، تكون ضمانة حرية التعبير في ترك باب المناقشة مفتوحاً باستمرار، وبالتالي، فإن الضمانات التي يقدمها أركون والجابري لا تدعم تحولاً ديمقراطياً ليبرالياً حقيقياً.

و"بدلا من الحوار والجدل الرسمي، يثمن البنيويون بشكل مخصوص السرد (narrative) باعتباره ميزة للمحتوى والنموذج الذي يتحدى كلا من علاقات السلطة المنتشرة للحياة اليومية، والسلطة المتركزة للمؤسسات السياسية الرسمية المتحررة (disembodied) بواسطة نشر الروابط بينهما. شرعنة اللغة للعالم الحي في الخطاب تمنح ميزة المعرفة التجريبية للمواطنين العاديين وتساهم بتمكينهم. وأخيرا الإغلاق بعد القرار هو مشكك فيه بعمق منذ أنه يستطيع بسهولة أيضا أن يكبت تنوع التعبير الذي يضخ الحيوية أو النشاط الديمقراطي"[4]. وهنا أجد أن نقد هاليير الذي يتبنى وجهة نظر الليبرالية التمثيلية صائباً. ولا بد من التأكيد على أن الاعتراف بالحاجة للتعبير عن الذات (self–expression) تعني تبيئة المعارضة[5]. وضمانة لحرية التعبير أيضا وبقية الحريات كما عرفنا.

والأصل أن الحرية لا يجوز منحها للأمة قبل أن تصبح على استعداد لإصلاح شؤونها بالمناقشة المبنية على أساس الحرية والتساوي[6]. و"إن إطلاق الحرية التامة للغير في معارضتنا هي الشرط الجوهري الذي يسوغ افتراض الصواب فيما نراه من الآراء حتى نستطيع العمل بموجبها"[7]. وحرية التعبير تبحث عن الصدق، لأن الرأي عندما يكون صادقا يمكن إخماده أكثر من مرة، ولكن لا بد أن يعيد الناس لكتشافه في محاولة بعد أخرى، حتى تتوافر "ظروف

---

(1) Ibid, p 310

(2) Ibid p 312.

(3) Ibid, p 314

(4) Ibid, p 315.

(5) Arat, Yesim (2005), **Rethinking Islam and Liberal Democracy, Islamist Women in Turkish Politics**, p 7

(6) انظر ميل، جون ستيوارت (1996)، **الحرية**، ترجمة طه السباعي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 18.

(7) المرجع السابق نفسه، ص 30

ملائمة فيفات من الاضطهاد"[1].

ويصير الرأي حقيقة فعالة من خلال "تعريضه للمناقشة الحادة والجدال المستمر"[2] وعندما تُمنع المناقشة تُنسى الأسباب التي بنيت عليها الآراء وتُنسى معانيها كذلك[3]. إن الأخذ بمبدأ قبول اختلاف الآراء يساعد على إطلاق حرية التعبير. حيث يصحح الرأي الصواب الرأي الخاطئ، كما أن الرأي الصواب يعارض بما يناقضه ليحيط الذهن به، ويمكن أن يشكل الرأيان معا الحقيقة، وبضم الرأي المرفوض للمقبول تكتمل الحقيقة[4]. وما يقدمه مل هو تعبير عن أن ضمانة حرية التعبير هي الاستعمال المستمر للحرية وبالتالي ضمان استقرار الديمقراطية.

ولقد كان تدخل أصحاب السلطة واشتراطهم أن تطابق الأفكار مرادهم بغض النظر عن الحقيقة الموضوعية[5]، من أهم معيقات حرية الفكر في عالمنا العربي. ويرى غليون أن شرط حرية التفكير وضمانته في استقلال المؤسسة الدينية ومفكريها عن سلطة الدولة "هو شرط تحرير التفكير الإسلامي من طلبات ومتطلبات السلطة وبالتالي وضع المجتمع ومصالحه وميادين نشاطه المختلفة وإعادة بنائها في محور النظرية الرئيسي"[6]. وغليون يتبع هابرماس في اشتراطه "القبول بمبادئ المساواة والاستقلالية الجماعية كمبادئ مؤسسة للمجتمع الديمقراطي"[7]. مع التأكيد بألا يكون هذا الاستقلال طريقا لقيام هيئة علماء تقوم بالتشريع على النسق الذي اقترحه هويدي كونه لا يوفر ضمانة لحرية التعبير. كذلك يعتقد غليون أن المفكرين الإسلاميين ما زالوا يعارضون العقل بالنقل، ويعتبرون الحرية الفكرية تقليصاً للإرادة الإلهية. وتتحقق حرية التفكير في مخاطبة الروح والعمل لتحصيل وعي بأهمية قدرة الإنسان على التفكير، وعي يقدم "لنا القوانين الناجعة لنجاح تنظيم حياتنا الاجتماعية"[8].

ويعتقد غليون، كذلك، أن "مفهوم الدولة القانونية والوطنية هو الشرط لضمان الحريات الفكرية والعقائدية. وبمعنى آخر إذا كانت الدولة الديمقراطية كمفهوم وكممارسة تفترض لا محالة حرية الاعتقاد الديني وغياب التمييز بين المواطنين حسب العقيدة الدينية، فإن هذه الحرية أو المساواة الدينية اتجاه الدولة، لا تتضمن بالضرورة توليد الحريات السياسية والمدنية الأخرى. ومن الممكن أن تكون الدولة علمانية من دون أن تكون ديمقراطية. لكن ليس من الممكن أن تكون ديمقراطية من دون أن تضمن حرية الاعتقاد، دينيا كان أم عقليا... لا شيء يمنع من أن يكون قمع الدولة اليوم للمذاهب السياسية العلمانية أقسى من قمعها للمتدينين والسبب في ذلك هو أن التوازنات السياسية وتقاسم السلطة هو الذي

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 44

[2] المرجع السابق نفسه، ص 52.

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 60.

[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 70، 71.

[5] انظر محمود، زكي نجيب (1989)، **عن الحرية أتحدث**، مرجع سابق، ص 49.

[6] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 251.

[7] مصدق، حسن (2005)، **النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص 260

[8] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 253، 245

أصبح اليوم، في الدولة الحديثة، المدخل إلى كفالة حرية الاعتقاد وليس العكس"[1].

إن اعتبار الدولة القانونية الضامنة لحرية الفكر والاعتقاد، لا يشكل ضمانة حقيقية لحرية التعبير وبقية الحريات، فالتماثل مع الدولة والاندماج بها لا يحقق تلك الضمانة. ويتبنى غليون مفهوم القانون عند هابرماس حيث يحول القانون عند الأخير "المتطلبات المعيارية للفعل التواصلي إلى سلطة إجبارية لمجموع المجتمع وأنساقه، يحتكم إليه الفرد ضد الدولة والدولة ضد الفرد.ووحدها المؤسسة القانونية تتيح وصلا كافيا بين الأنساق وحياتنا اليومية، لأنها تعبر عن الضرورات، التي يصيغها الإنسان في خطابه العادي وتطلعاته اليومية إلى لغة تفهمها الأنساق وتنضبط لها. وتبعاً لذلك يغير القانون من دلالته المعتادة. فمن مجرد أداة للتقنين وضبط العلاقات بين الأفراد وتنظيم مختلف السلطات... يصبح الوسيلة الجديدة التي يعبر بها المجتمع عن فهمه لنفسه وإرادته المستقلة...إذ يعتبر هابرماس الديمقراطية التداولية أنموذجا جديدا في المجال السياسي ذاته: فهي سياسية تتمأسس فيها الشرعية على المناقشة التي تخلو من أي تسلط"[2]. وهذا تعبير عن رفض تعريف الديمقراطية ليبرالياً، أي اعتبارها مجرد فصل للسلطات وتوازنها وحماية الحرية الفردية وبالتالي عدم اعتبار ضماناتها كذلك. إن غليون يعتبر القانون، سيراً على خطى هابرماس، الضمانة الحقيقية للحرية الفكرية ومشاركة للذات الواعية في بناء المجتمع وتعبيره عن ذاته.

إن ما يضمن الحرية الفكرية يتجاوز "الاحترام المتبادل بين التيارات المختلفة.. تشجيع روح التفكير الحر، ليس بمعنى المتحرر من أي التزام أو قيد، ولكن بالمعنى العميق الذي يعبر عنه وجود الضمير الحر، أي الفكر الشجاع المستقل المندفع من ذاته لتأكيد الحقيقة والبحث عنها والمكاشفة والصراحة"[3]. إن العودة للذات وجعل الوعي منطلق التفكير هي الضمانة الحقيقية لحرية التفكير كما يعتقد غليون.

كذلك يحصر بعض المفكرين معنى حرية الفكر في المسار الوضعي المنطقي فقط "يكون المفكر حراً كذلك في استدلال النتائج التي يرى أنها يمكن صدورها عن ذلك الواقع"[4] وهو بذلك يستثني الأحكام المعيارية ولا يوفر لها أي ضمانة باعتبارها أحكاما فارغة. علماً بأن السياسة لا تخضع دائما لعلاقة منطقية، فالاختيار لا يخضع لمعايير الصحة والخطأ القائمة على التجربة. فهناك من يختار لاعتبار العلاقة الدينية، وآخر لاعتبار المنفعة أو المصلحة المادية، حيث تنتهي هذه الاختيارات إلى أكثرية ربما لا تكون كلها خاضعة أو نتاج علاقة منطقية. حتى أن الأكثرية القائمة على الرأي لا تشترط أن يكون هذا الرأي "السائد هو الصحيح ولا السليم ولا الدائم ولا المتفق مع القيم الدينية أو غير الدينية. فمن الممكن أن تكون الأغلبية السياسية على خطأ من حيث المسلك والاختيار. لكن احترام رأي الأغلبية مهما كان هو القاعدة في الديمقراطية... وإن قاعدة الانتخابات الدورية تسمح بإعادة النظر في هذه الأغلبية... فليس هناك تخوف من أن

---

(1) غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 480، 481.

(2) مصدق، حسن (2008)، **النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت**، ص 117، 118.

(3) غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 523.

(4) محمود، زكي نجيب (1989)، **عن الحرية أتحدث**، مرجع سابق، ص53.

يستمر الخطأ أو أن يدوم"[1]. طبعاً، هذا الرأي مع أنه يسير في سياق تدعيم وجهة نظري إلا أنه يصدر عن غليون في سياق شرحه لمبادئ الديمقراطية الليبرالية التي لم يلتزم بالدعوة لها لاحقاً.

وإذا كان زكي نجيب محمود يحد حرية الفكر بقيود العقل، أي إلزام العقل في استدلالاته بالتجربة، أو الفروض أو نص مكتوب، وأنه "لا يجوز أن يفرض على الباحث نتيجة معينة، أو فكرة بذاتها مقدما - دون أن تكون تلك النتيجة أو هذه الفكرة قد نتجت من عملية التفكير العقلي نفسها والتي لا يقيدها إلا قيود العقل ذاته"[2] فذلك يعني أن حرية التفكير الميتافيزيقي وحرية الاعتقاد هي أيضا يجب أن تخضع لمحاكمة العقل، والعقل وحده هو الضامن لها، مما قد يضيق من أفق الفضاء السياسي.

أما غليون فيشير إلى أن حرية الاعتقاد باعتبارها جزءا من حرية التعبير والفكر لا يمكن ضمانتها "ما لم تتمكن الطبقة السياسية والمثقفة من الوصول إلى إجماع على حرية التفكير والتعبير واحترام الحياة المدنية للناس"[3] فبدون هذا الإجماع لا يمكن قيام أي ديمقراطية. طبعا، يمكن للدستور أن يطور ذلك الإجماع كما بينت سابقاً، وليس بالضرورة من خلال مفهوم الهيمنة الثقافية والمثقف العضوي كوسيط وناقل للأفكار. كما يبين كيف تسبب غياب القنوات التي يمكن للأفراد أن يعبروا من خلالها عن إرادتهم ضمن الدولة إلى انتعاش الأطر التقليدية[4]. إن حرية النقاش في الفضاء العمومي هي الضمانة لحرية التعبير والتفكير، وهي ضمانة للديمقراطية التداولية.

ويؤكد بعض المفكرين أن الحرية غاية في ذاتها، ولا تتجزأ، فلا تقف الحرية عند الفرد بل "إن تلك الحرية المسئولة تقتضي أن يتصدى للدفاع عن ذلك الآخر الذي قُيدت حريته في التفكير، حتى ولو كان ذلك الآخر خصما له في الرأي والرؤية، وذلك لأن حرية الفكر في أمة بعينها – وكدت أقول في الإنسانية، جمعاء – هي "كل" لا يتجزأ"[5] أي إن مبدأ حق الاختلاف والسماع للآخرين هو أحد ضمانات حرية التفكير والتعبير في الديمقراطية، كما بينت سابقاً. وتكون الأمة حرة إذا وجد الخصمان فرصة متساوية في عرض آرائهم وأن يدافع الفرد عن حق الآخرين في الحرية. كما يجب أن يشكل الأفراد ضمانة للحرية من خلال مفاهيم التسامح والتضامن. ويرى "أن حرية الفكر هذه مرتبطة بمفهوم المواطنة إذ تقتضي المواطنة الصالحة أن يدافع المواطن عن الحرية بذاتها كغاية سواء أكانت حريته أم حرية الآخرين، وأن تتضمن حرية التعبير المساواة لكل صاحب رأي بأن يعرض ما لديه، وأن تتضمن أكثر من التسامح، بل التضامن في الدفاع عن صاحب الرأي الآخر سواء أكانت أمام السلطة أم أي أطراف أخرى"[6]**.** فالحرية هي من الحقوق الطبيعية للأفراد جميعا بغض النظر عن مذاهبهم الدينية أو السياسية[7]**.** إن ضمانة حرية التعبير تتطلب توافر

---

[1]غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 135.
[2]محمود، زكي نجيب (1989)، **عن الحرية أتحدث**، مرجع سابق، ص 96
[3]غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، ص 198.
[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 202
[5]محمود، زكي نجيب (1989)، **عن الحرية أتحدث**، مرجع سابق، ص 99.
[6] المرجع السابق نفسه، ص 101.
[7] انظر المرجع السابق نفسه، ص 129

المصادر والمدى الذي يستطيع أن يعرض الفرد رأيه فيه، وحتى يتحقق التضامن يتطلب فهم وجهة نظر الآخر. وتشكل المواطنية الفعالة، والمدنية، ضمانة حقيقية لحرية الفكر، فهي بالإضافة لنصها على حقوق محددة، توفر السلوك المدني باعتباره حافزا للدفاع عن الحريات العامة وضمانها. بحيث يقوم هذا السلوك المدني على الاحترام المتبادل والتعددية والتسامح وغيرها من القيم المدنية. ربما عانى زكي نجيب محمود من تسلط الجماعات الإسلامية أو تسلط الرأي العام وليس السلطة فقط.ولتأثره بالمنهج التحليلي عند فتجنشتاين (Ludeig Wittgenstein) رأى أن حرية التعبير هي صورة من صور حياة الشعب الحية الممارسة وتعبيرا عن واقعه.

وفي سياق تقديم عيد عبد الرازق لفكرة حسن حنفي وخلاصتها أن العجز عن دمقرطة العقل العربي كامن في عدم علمنته[1]، وتبيان حنفي أن سلطوية التصور المتشخصة في أن الإنسان لا يمكنه أن يفعل إلا بتدخل إرادة ا وقت الفعل، لتجعله ممكنا، وأدى إلى استغلالها من قبل النظم، ومن ثم أعلت من شأن القمة على حساب القاعدة، واعتقاده أن حرية التعبير والتفكير غير مضمونة بالمرة، خصوصا، في عالم من "التناظر القائم بين الاستبداد السياسي والتصور السلطوي للعالم، وكيف يستحيل التفكير في الديمقراطية في إطار نظام للتفكير يستند إلى سلطة النماذج (النص–السلف–المأثور)، فالديمقراطية كممارسة سياسية للنسبي والممكن، غير ممكنة في فضاء ذهني وعقلي وثقافي يحتكم إلى المطلق، سوى مطلق حرية التفكير والتعبير الذي تمثل العلمانية بزمانيتها وعالمانيتها، وعمليتها ونسبيتها وبشريتها، الأساس المعرفي الممكن للديمقراطية المأزومة..."[2]. إن اعتبار العلمانية الشرط المسبق والكافي للديمقراطية لا يوفر ضمانة كافية لحرية التعبير والتفكير، حيث "يمكن أن يكون للحريات السياسية الأساسية استعمالات أخرى أيضا، مثلا، لديها أهمية دينية أو اقتصادية أو جمالية...مثل حرية التجمع أو الطباعة... حرية الدين... ربما كلها في وقت واحد أو بآخر لديها استعمالات أو اختلاف في مظهرها السياسي. إنها أيضا بشكل واضح من الأهمية الكبيرة باعتبارها حرية إجرائية بأن تحمي حرية الفعل السياسي"[3].

ويجب أن يكون الفضاء العام حرا ومفتوحا للجميع، بحيث يستطيع كل فرد وفي جلسات مستمرة أن يستعمل هذا الفضاء. وأن تتوافر الأدوات للمواطنين جميعا ليطلعوا على القضايا السياسية. يجب أن يكونوا في موقف يستطيعون من خلاله تقدير مدى تأثير المقترحات على سعادتهم، وما هي السياسات التي ستطور مفهومهم للخير العام. "أكثر من ذلك، يجب أن يملكوا فرصة عادلة ليضيفوا مقترحات بديلة على الأجندة الخاصة للنقاش السياسي.الحريات المحمية والمكفولة بواسطة مبدأ المشاركة تفقد الكثير من قيمتها متى سمح لاولئك الذين يملكون أدوات خاصة أعظم بأن يستعملوا امتيازاتهم ليسيطروا أو ليتحكّموا بسير النقاش العام. لأجل أنه في آخر الأمر هذه التفاوتات سوف تمكن أولئك الذين أوضاعهم أفضل أن يمارسوا تأثيرا أكبر على تطور التشريع... ويجب الشروع بخطوات تعويضية للحفاظ على عدالة

---

[1] انظر عيد، عبد الرزاق وعبد الجبار، محمد (1999)، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، مرجع سابق، ص 36

[2] المرجع السابق نفسه، ص 38، 39، 40

[3] Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 144.

الحريات السياسية المتساوية... حيث يمكن استعمال الأحزاب السياسية كوسيلة تعويضية وذلك بجعلها مستقلة عن المصالح الاقتصادية الخاصة بواسطة تخصيص عوائد ضريبية محددة لها لتلعب أدوارها في المشروع الدستوري، مثلا مخصصاتهم المالية ربما تكون قائمة بواسطة بعض القواعد المبنية على عدد الأصوات المتلقاة في آخر لنتخابات، وهكذا. ما هو ضروري هو أن تكون الأحزاب السياسية مستقلة في النقاش /الساحة العامة والجدل لأجل الانفتاح بواسطة الإشارة لمفهوم الخير العام"[1]. لتساعد في الحفاظ على حرية التعبير والتفكير والاعتقاد وضمانها.

إن "الحريات السياسية حقا خاضعة للحريات الأخرى... الحرية السياسية ليست مصممة لترضي رغبة الفرد لضبط النفس... المساهمة في الحياة السياسية لا تجعل من الفرد سيد نفسه، لكن بدلا من ذلك تعطيه صوتا مساويا بالتماشي مع الآخرين في توطيد الشروط الاجتماعية الأساسية لتكون منظمة"[2] وتتضح الفائدة من حرية التعبير والنقاش في القول أنه حتى النواب التشريعيين هم محدودون في المعرفة والقدرة على التعقل، والنقاش هو طريقة في ضم المعلومات وتعظيم مدى الجدالات. والنقطة الأساسية هنا هي أن الإجراء المثالي هو جزء من نظرية العدالة[3]. إن ما يوفره راولز من جدالات حول الضمانات الديمقراطية تكاد تكون شبه غائبة في سياقات التحليل والتنظير لعملية التحول الديمقراطي في الفكر العربي المعاصر. إن الاطلاع على هذه النقاشات والتعرض لها سيوسع الأفق السياسي للعامة قبل أن يتم توظيفها في توسعة الفضاء السياسي العمومي.

ويرى سيد قطب أن الفلسفة المادية الغربية – يقصد ما ينتج عنها من أنظمة اجتماعية وسياسية– لا تمتلك صفة العالمية لأنها لا توفر حرية الاعتقاد ولا تضمنها. ومع ذلك لا يمتنع قطب، كما بينا في موضوع العدالة، أن يستعمل في تطبيق مفهومه للحكم بعض الآليات التي أنتجها عصرنا، مفهوم فصل السلطات، الذي يمثل جوهر الحرية السياسية، ومناط ضمانة الحريات عامة. كما يرى أن "الإنسان تحت ضغط الظروف المادية قد يتنازل عن حقوقه النظرية التي توجب له العدالة والمساواة. ولا يكون التحرر كاملا إن لم يشتمل على التحرر الوجداني داخل الضمير، لأن الإنسان عرضة لضغط الضرورات والاستعدادات، والدعوة للتحرر عنده تستند لأصل وجداني عميق يتساوى فيه شعور القوي والضعيف"[4]. فهو يرى أن غياب المساواة الاقتصادية يؤدي لعدم ضمان حرية التفكير والتعبير، ويعتبر حرية الضمير ضمانة ومكملة للحرية السياسية. وقد قدم راولز ضمانات ربما تعالج ما يخشاه قطب في موضوع ما يمكن أن يسببه نظام السوق من تغييب لبعض الضمانات الديمقراطية.

ويقول هويدي "وحرية الاعتقاد ترتب حرية القول، التي لا يقيدها في التفكير الإسلامي سوى قيد واحد، هو ألا

---

(1) Rawls, John (1971), **A Theory of Justice**, p 225,226

(2) Ibid,p 233.

(3) Ibid, p 358, 359.

(4) العساف، محمد (1995)، **موقف سيد قطب من العقل والفلسفة**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن، ص 54، 55

يكون الرأي طعنا في الدين أو خروجا عليه، حيث يعد ذلك انتهاكا للنظام العام للدولة"[1]. وهنا يتضح أن حرية التعبير غير مضمونة إذ حددها بحرية الاعتقاد، فماذا عن حرية القول بالنسبة لمن لا يمتلك عضوية في اعتقاد النظام العام للدولة،أي الدولة الدينية، وأي دين؟ في حين نجد هشام شرابي، الذي يتمثل مبادئ النظرية النقدية التواصلية مثل السيادة الشعبية المباشرة، لا يتفق مع فهمي هويدي كما أرى، بل يجعل ضمانة الديمقراطية حرية الفكر التي تنشأ في النقاشات الأفقية في المجتمع المدني، معتقدا أن هناك ملامح لهذه الديمقراطية في العالم العربي متمثلة في الديمقراطية النقدية القائمة على المشاركة في الحوار والتبادل الحر للأفكار، حيث يعني الأفقي، أي العلماني "فصل ما هو لجتماعي وسياسي ومحسوس عما هو روحي وسماوي ومجرد (وإلى منع استعمال القيم الدينية والمقولات الغيبية الكلية لتبرير السلطة القائمة أو لاستبدالها بسلطة أبوية قمعية مماثلة). من هنا كان أهم أولويات هذا الفكر الناقد تأمين الحرية الفكرية – حرية القول والكتابة والحوار – لا على صعيد القانون والدستور وحسب، بل على صعيد الرأي العام والممارسة اليومية أيضا"[2] فطرح الديمقراطية على صعيد الفكر والممارسة السياسية والاجتماعية في آن هو ما يوفر ضمانتها. ضمانتها في الممارسة بنبذ العلاقة العامودية[3]، ونظريا بالانفتاح والتعددية الفكرية. باعتبارها شرط نشأة الوعي الذاتي والممارسة الديمقراطية. ومن هنا، فإنه يرفض الشروط المسبقة للديمقراطية الليبرالية، مثل، الحرية السياسية التي تحتل الأولية على الممارسة.

وحتى يبرر دعوته للانفتاح والتعددية، يرى أن الحركات الإسلامية من حيث إنها تسعى للسلطة باسم الدين، فيجب معاملتها كأحزاب سياسية، وأن يتم التعامل معها من خلال الإصرار "على المنطلق العقلي التحليلي وعلى السياسية الواقعية المحسوسة"[4]. إذن تكون الحريات السياسية مضمونة للأحزاب السياسية، التي هي في الواقع المؤسسة التي يتم من خلالها، أيضا، تأمين حرية التشكيل والانضمام، فقط من خلال خضوعها لشروط العمل السياسي. ومع ذلك يعتبر موقف شرابي متقدما، وهو الذي لا يستطيع إلا أن يلتزم بهذا الموقف، أي السماح للأحزاب الإسلامية بالمشاركة، حتى لا يخالف المطنق الهابرماسي التداولي الذي يفتح المشاركة في الفضاء العمومي للجميع، وانطلاقاً من قبول الأحزاب بما هو نسبي.

إن غياب النقاش والحوار المفتوح باعتباره ضمانة للتعبير عن الآراء البديلة ولو جزئياً عن الصالح العام يعني سيادة البيروقراطية[5] وتشكل حرية المشاركة والكلام والتعبير أساس الديمقراطية وضماناتها، وهي تتطلب كذلك، تأكيدا لتلك الضمانات، "إيجاد وسائل التعبير الحر من فرص وأمكنة ومواقع ووسائل تقنية ومراكز متاحة للجميع ومفتوحة أمام

---

[1] هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص 11

[2] شرابي، هشام (1999)، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 8.

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 14، 15

[4] المرجع السابق نفسه، ص 15

[5] انظر غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 34.

جميع الآراء، وليس حكرا على أحد"[1]. حيث تشكل حرية الصحافة ضمانة لحرية التعبير والتفكير وفضاء مفتوحا للجميع للنشر والبحث. يعتبر برهان غليون فضاء التواصل ضمانة لحرية التعبير والمشاركة وضمانة الحريات جميعها. النقاش المفتوح والمستمر هو ضمانة كل الحريات.

أما حرية الاعتقاد فتعني "أن الفرد لا ينبغي أن يحاسب على اعتقاده، أو أن يتعرض لامتحان ضمير، أو أن يفرض عليه اعتقاد لا يتفق وضميره، وليس من اختياره الطوعي، سواء أتعلق هذا الاعتقاد بعقائد دينية أم سياسية. وهي تحتاج إلى ضمانات قانونية من قبل السلطة العمومية. ومن حيث المبدأ تكون حرية الاعتقاد متضمنة في حرية التعبير، لأن الناس عندما تعبر فهي تعبر عن اعتقاداتها سواء أكانت فلسفية أم دينية أم سياسية"[2]. وهي حرية تنشأ عن حرية التعبير أي إن الأخيرة هي شرطها المسبق. إن ضمان حرية التعبير، يعني بالضرورة ضمان حرية الاعتقاد. فهكذا يعني غليون بحرية الاعتقاد غياب المحدد الخارجي على ممارسة تلك الحرية وضمانها يكون بتطبيق القانون.

ويعتقد غليون أن حرية الاعتقاد الصادرة عن حرية الضمير التي تسمح بتعدد المواقف والأراء لا تشكل ضرراً للدين. وهو ما يمكّن الدين من إخراج المنافقين الذين يستغلونه لمصالحهم. حيث تعيد حرية الضمير والصدق للدين حقيقته. "هكذا يتيح تطور الموقف العلماني إعادة بناء وتجديد الضمير الديني الذي لا يمكن أن يكون له قاعدة أخرى غير الصدق... ومن ثم إعادة الاعتبار للالتزام الداخلي على التظاهر الخارجي، وللخضوع الطوعي للحق والقانون على التسليم للقوة والقهر والوازع الخارجي"[3]. يعتبر غليون العلمانية شرطا ذاتيا وضمانا لحرية الاعتقاد، ويؤكد الطبيعة القاعدية لحرية الاعتقاد مخالفاً هويدي الذي يراها عامودية. ويعتبر الثقافة السياسية شرطاً وضمانة لحرية "التعبير والتفكير والتنظيم واحترام الاختلاف"[4]. وهي ضمانة طوعية.

وتعني الديمقراطية كما يقدمها الجابري نظاما نيابيا، وتتطلب احترام الحقوق الديمقراطية للإنسان "كحرية التعبير، وحرية إنشاء الجمعيات والأحزاب، وحرية التنقل، والحق في الشغل، وفي المساواة والعدل... وهي حقوق سابقة على النظام النيابي ومستقلة عن نزاهة الانتخابات أو عدم نزاهتها وعن فساد الحياة البرلمانية... الديمقراطية السياسية هي إطار تنظيمي للحقوق الديمقراطية والنظام السياسي الذي يحترمها ويخدمها. أما الديمقراطية الاجتماعية فهي اختيار اقتصادي أثبتت التجربة أنه لا يمكن تحقيقه مع غياب الديمقراطية السياسية"[5]. حرية التعبير والتشكيل هي حريات لا تكون مضمونه إلا في سياق الديمقراطية التمثيلية، حيث لا يعتبر الجابري ضرورة وجود شروط مسبقة للديمقراطية، فالديمقراطية ليست سوى إطار وإجراء، وبالممارسة تتحقق الديمقراطية وتنشأ مؤسساتها، وعلى نهج فوكو يحاول الجابري ربط الممارسة بالنظر، وتقديم الليبرالية السياسية على الاقتصادية، ومستلهماً غرامشي أيضا. وقد تبين الترابط

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 37.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 61.

(3) غليون، برهان(2007)، **نقد السياسية الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 374.

(4) المرجع سابق، ص 461، 465.

(5) الجابري، محمد عابد (1997)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص 104- 106.

بين حرية التعبير والانتخاب والاجتماع والتي يجب أن تكون مترسخة مؤسسيا لضمان هذه الحقوق.

ويرى أن إعادة بناء المجال السياسي العربي لا يتحقق إلا بعدة تحويلات منها "تحويل العقيدة إلى مجرد رأي: فبدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة، يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو حزبية أو إثنية، إن تحويل العقيدة إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي، دينيا كان أو علمانيا، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي"[1]. إن ضمان حرية التفكير والتعددية وبناء مجال سياسي يكمن في رفض المطلق. وقد ذكرت أن البنيويين يؤكدون على الاعتراف بالاختلاف، فذاك الأخر الذي يأتي بالغريب ويقدم الجديد لمصلحة حوار موثوق، هو ما يدفعهم للشك في الإغلاق. فإنهاء النقاش يوقف توسعة الفضاء السياسي ويغيب حيادية الحوار. ومن هنا تأتي دعوة الجابري لضرورة التعامل بعقل اجتهادي نقدي تضمن حرية التفكير والتعبير.

وتعني "(لا إكراه في الدين) أي لا إكراه على اعتناق العقيدة، بعد الخروج من سلطان العبيد، والإقرار بمبدأ أن السلطان كله ، أو أن الدين كله ، بهذا الاعتبار"[2] أي إن حرية التفكير وحرية الاختيار لا تتحقق إلا إذا سبقتها حرية التعبير وأكبر حواجز أمام الأخيرة القيد الخارجي المتمثل بالسلطة المادية من دولة ونظام مجتمع[3].

ويرى المودودي أن الإنسان بسبب غلبة العواطف والشهوات على نفسه، فإنه بحاجة "إلى أن تحد حريته بحدود ملائمة للفطرة الإنسانية، وذلك لمصالحه ولمصالح الاجتماع، وهو المحافظة على الشرف الإنساني"[4]. وتحقيقاً لهذه المصالح فرضت الحدود الشرعية على الحرية الإنسانية. ويجوز للبشر "أن يضعوا قوانين فرعية (regulations) لما يستجد من أحداث وضمن حدود ا "[5]. فهو يفترض أن طبيعة الإنسان الشريرة لا تجعله قادرا على وضع ضمانات لحماية حريته، و يجوز للبشر أن يشرعوا حسب ما تتطلبه تطورات الحياة مبقيا على أولية حرية الاعتقاد، مما يعني أن حرية التعبير غير مكفولة.

ويرى الموصللي أن القرآن والسنة أكدا حرية المعتقد "إلا أن الردة تختلف عن حرية المعتقد، إذ إنّها لا تؤشر فقط إلى الاختلاف في الاعتقاد بل الخيانة ضد الدولة الإسلامية. فالنبي نفسه عامل المنافقين على أنهم مسلمون عند عدم وقوفهم ضد الدولة. بينما عامل الخليفة الأول مجموعة من المسلمين الذين امتنعوا عن دفع الزكاة على أنهم مرتدون. وهكذا كانت حرية الاعتقاد والردة تعاملان بشكل مختلف حسب السياق العام للدولة الإسلامية. لكن في عصور لاحقة تم ربط الاعتقاد والردة أحدهما بالآخر، ما أدى إلى الإشكالية التي نعانيها اليوم"[6]. يؤكد الباحث أن حرية الاعتقاد مضمونة

---

[1] الجابري، محمد عابد (2007)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مرجع سابق، ص 374.

[2] قطب، سيد (1983)، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص 83.

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 85.

[4] المودودي، أبو الأعلى (1950)، **نظرية الإسلام السياسية، معرب عن الأردية**، مرجع سابق، ص 31

[5] المرجع السابق نفسه، ص 32.

[6] الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 11.

ولها أمثلة في التاريخ الإسلامي، ولا يجوز ربطها بموضوع الردة، والحكم هو السياق الذي يرد فيه كل منهما.

ويؤكد أن الإسلام كفل نظريا حق حرية التعبير، واعتبرها مقدمة وسابقة لحرية الاعتقاد التي لا بد من توافرها حتى يتحقق الإيمان با . ويجب تهيئة الظروف التي تسمح بحرية الرأي من الناحية الدينية. والإسلام يجعل حرية التعبير وسيلة ودعوة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر "والضوابط التي تضعها الشريعة على حرية التعبير تهدف إلى الحفاظ على وحدة الجماعة التي هي غاية الحرية، ويجب أن تستند حرية الرأي على المعلومات الصحيحة وألا تكون مؤذية من الناحية الأخلاقية"[(1)] إن الديمقراطي الليبرالي يؤكد في هذا السياق على حرية التعبير والتعددية وضمان حرية التعبير ضد تسلط محددات ميتافيزيقية.

ويبين الترابي أنه "لا بد لدستور إسلامي حقيقي أن يضمن كل أنواع الحريات الفردية والعامة. كما على الحاكم والمحكوم إقامة مؤسسات تمثيلية فعلية. ويعتبر الترابي أن حرية الاجتماع وإقامة المؤسسات السياسية من الضرورات المطلقة للنهضة الإسلامية... ومع أن الشريعة هي محور رؤية الترابي، إلا أنه لا يرفض المبادئ والمؤسسات غير الإسلامية، وخصوصا عندما يحتاجها المجتمع الإسلامي"[(2)]. "إن الحرية الأصلية هي حرية التعبير والمعتقد، فا لا يجبر الناس على الإيمان بل يدعوهم إليه. وإذا كان هذا هو الوضع مع الإيمان فمن باب أولى أن الأمور السياسية هي كذلك. فالإنسان من دون حرية عند الترابي يخسر روحه وجوهر الدين ويصبح كالحيوان... يقف الترابي ضد تقييم الفرد من خلال علاقته بالدولة. فالفرد لا يحق له تسليم حريته الأصلية للمؤسسات وللمجتمع، وكل مأسسة لهذا الحق هي إلغاء له"[(3)]. ويعتقد الترابي أن حرية الفكر جانب أساسي من الدين فيمكن لكل فرد التواصل مع ا دون الحاجة لسلطة العلماء، ويرى أن السياسة يجب أن تدار بواسطة الاستشارة (Consultation) ولنفتاح الناس على بعضهم. كما يعتقد أنه يجب تشجيع كل أفراد المجتمع "ليمارسوا ملكات العقل والاجتهاد، وأن نفتح الباب لشورى جمعية كما نفهما"[(4)]. ويطالب الإسلاميين الذين نجحوا في الوصول للسلطة بأن يجعلوا أولوياتهم تأسيس نظام سياسي، مؤكداً أن تاريخنا لم يتضمن أي شكل سياسي يمكن الاعتماد عليه لا في الواقع العملي ولا النظري. وربما لم تكن تلك الحريات مدار البحث مضمونة. ومن بين ما يؤكد عليه تغييرا حقيقيا وممارسة للشورى وأن يحققوا إجماعا ويختاروا القادة " وينظموا المحددات والضوابط (regulate checks and balances) في النظام وفي العلاقة بين الحكام والمواطنين بخصوص الحرية، والشورى، والالتزام"[(5)] إن تأكيده على الضوابط والمحددات يلزمه بالضمانات التي توفرها الديمقراطية الليبرالية التمثيلية، حسب هذا النص، لأن معنى المحددات والضوابط معروف ومحدد بفصل السلطات وغيرها من التفاصيل التي حددها جوزيف شومبيتر (Joseph Schumpeter).

---

(1) المرجع السابق، ص 107.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 126.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 128.

(4) Hamdi, Mohamed, E. (1998), **The Making of An Islamic Political Leader**: Conversation with Hasan Al-Turabi, p 46, 47.

(5) Ibid, p 121

كما يؤكد الترابي أن الديمقراطية نظام حياة وأن تجريدها لتصبح مجرد تعبير سياسي يجعلها شكلية. حيث يؤدي الخلل في توزيع المال إلى أن تصبح الحريات السياسية المتساوية مظهراً لا معنى له، وقد لا يتساوى وعي الأفراد بالتكاليف الدينية، وتركن الأغلبية إلى القيادات وتفقد استقلاليتها في ممارسة حرياتها ووظائفها السياسية[(1)]. فضمانة حرية التعبير والحريات السياسية بالعموم مرهونة بتوزيع عادل للمال أو لاشتراكية المال (حسب الترابي). حيث يشكل المال أهم المصادر السياسية التي تتولد عنها كثير من المصادر الأخرى مثل التعليم والعلاقات وغيرها التي تؤثر مباشرة في ضمانة الحريات مدار البحث.

**- حرية التصويت:**

وتعني أنه "يجب أن يملك المواطنون الحق في أن يدلوا بأصواتهم وأن يتم عد أو حساب أصواتهم بإنصاف... أن تتعهد وتعد بالحقوق الديمقراطية مكتوبة بالقانون وفي الدستور لا يعد أمراً كافياً، بل يجب أن تكون منفذة ومتوافرة بفعالية للمواطنين في الممارسة"[(2)]. وأن يتمتع من يدلي بصوته بحرية الرأي وبقية الحريات[(3)]. ويكون التصويت فعالا إذا كان هناك اختيار حر، بدون إجبار أو تخويف. وسرية الاقتراع لا تضمن حرية الاختيار[(4)]. وللاقتراع والتصويت قيمة تعليمية كبرى "فالنقاش السياسي يشجع العامل اليدوي، على الرغم من طابع التكرار لعمله و ضيق آفاق المصنع، على بلوغ نوع من الفهم للعلاقة القائمة بين أحداث بعيدة وبين مصالحه واهتماماته الشخصية الخاصة، وعلى اقامة علاقات مع مواطنين مختلفين عن أولئك الذين يتفاعل معهم يومياً في مكان العمل وبالتالي يصبح عضواً واعياً في جماعة كبيرة"[(5)]**.** وإذا كانت الطبقة ومصالح الملكية مثل الأرض أو الصناعة هي المعارضة القوية لتوسعة التصويت في معظم البلدان الغربية، فما زال الديني، والمصالح العرقية مزودة لأغلب المعارضة في بلدان أخرى[(6)]. وأرى أنه في وطننا العربي لا تزال النخبة ومصالح الملكية هي المعارضة القوية ليس لتوسعة التصويت فحسب بل كذلك لعملية الدمقرطة عموما، فهي، وإن تعترف بتوسعة التصويت في القوانين المكتوبة، إلا أنها ترفضها وتزورها في الممارسة. كما أن رفض توسعة التصويت ربما يأخذ أشكالا من مثل عدم المساواة في عدد المقاعد النيابية وبما يتناسب مع عدد السكان، وتحديد كوتات أبدية لا تتساوق مع روابط المواطنة المتساوية. باختصار، رفض توسعة التصويت وعدم ضمان حرية التصويت يكمن في طبيعة القوانين الانتخابية الضبابية التي لا تحقق المساواة. أما الديني فلا شك أن مبدأ التصويت الديمقراطي ربما يعتبر مرفوضا من قبل بعض الحركات الدينية، لكن هناك أحزاب إسلامية تعترف وتأخذ به ولكن لا تُخضع له كل القضايا. على أن "التصويت، أحد معايير الديمقراطية، وهو معيار واحد ضروري، لكنه ليس كافيا"[(7)]**.** إن

---

(1) انظر الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 28.

(2) Dahl, Robert A. (1998), **On Democracy**, p 49

(3) انظر بوبيو، نوربيرتو (1994)، **الليبرالية والديمقراطية**، مرجع سابق، ص 50.

(4) Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 64, 65

(5) بوبيو، نوربيرتو (1994)، **الليبرالية والديمقراطية**، مرجع سابق، ص 79، 80

(6) Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p, 98

(7) Ibid, p, 107

فضيلة الديمقراطية هي المساواة، الصوت يعطيها المادة أو الجوهر[1]. ومن هنا فإن عدم ضمانة حرية التصويت تجعل من الديمقراطية ممارسة فارغة.

إن ممارسة المواطنين لحقوقهم في التصويت بفعالية تتطلب من الأنظمة السياسية الديمقراطية أن تفرض على الجميع موظفين ومواطنين أن يحترموا ويطبقوا الحق في صوت متساو، ويضمنوا أن كل المواطنين يملكون فرصة مناسبة ليصوتوا. وعلى الرغم من أنه إذا كانت الحقوق الكافية، والواجبات والفرص تكفل أصواتا متساوية، فإن المصادر السياسية الأخرى المشار إليها في سياق البحث هي موزعة بدون مساواة في كل الأنظمة الديمقراطية. وتكون المعرفة عائقا أمام تحقيق المساواة عندما تكون السياسات العامة صعبة ومعقدة على أفهام العامة بحيث لا يستطيعون معرفة أين تكمن مصالحهم، مما يجعل حرية التصويت غير مضمونة بصورة غير مباشرة أيضا. وعلى "الرغم من فيضان الوصول للأخبار والمعلومات بسهولة، فإن معدل معرفة المواطنين بالقضايا السياسية والمرشحين هو ضئيل"[2]. ولا تتوقف المهارة السياسية على القدرة على الخطابة oratory، بل المهارة في استعمال المهارات السياسية الأخرى ليوظفوها ليس فقط في تحصيل الصالح العام بل لتحقيق منافع شخصية. وقد تعمل الحوافز على إعاقة الديمقراطية، مثلا، لا يملك كل الأشخاص حوافز في المنافسة على المنصب العام، فربما يحاولون التأثير على الحكومة بعدة طرق مثل، تزويد المال وإفساد الموظفين العامين والتأثير بالرأي العام، على اعتبار "أن الحياة السياسية هي دائما مسيطر عليها بواسطة النخب – على الخصوص النخب الاقتصادية – الذين ليس ضروريا أن يكون ظاهرا وربما حقا يكون مخفيا بالكامل... باختصار إن المصادر السياسية، والمهارات، والدوافع في كل زمان ومكان موزعة بدون مساواة"[3]. وكل ذلك يؤثر في حرية التصويت.

كذلك ولمحدودية الوقت ولأن الناس لا يستطيعون أن ينفقوا جل وقتهم في محاولة للتأثير على القرارات السياسية، لأنه سيحد من قدرتهم على متابعة نشاطات أخرى، فإن النخبة السياسية هي القادرة على الشروع بالأفعال للتأثير على تلك القرارات. وهكذا "وقت منفق بغير تساو بواسطة مواطنين مختلفين يقود لتأثير غير متساو، يقود بدوره إلى عدم مساواة سياسية بين المواطنين. وكذلك حتى في الوحدات السياسية الصغيرة بما يكفي يصعب النجاح في السماح للمواطنين في المشاركة بصنع القرارات السياسية.. بسبب أنه كلما زاد عدد المواطنين الذين يرغبون بممارسة حقهم بالحديث، كانت كلف الوقت مرتفعة... كلما زاد عدد المواطنين في الوحدة السياسية الديمقراطية، تصل كلف الوقت من أجل مشاركة مباشرة بسرعة إلى ارتفاعات غير ممكنة"[4] مما يشكل عائقا أمام حرية التصويت، إذ حرية التصويت تتطلب المشاركة والمناقشة والإطلاع على أجندات المرشحين بصورة مسبقة.

والطريقة الوحيدة الواضحة لحل هذه المشكلة هي في انتخاب عدد محدد من الممثلين، حيث يتخذ النواب

---

(1) Ibid, p 119

(2) Dahl, Robert A. (2006), **On Political Equality**, pp 51.

(3) Ibid, p, 54,55

(4) Ibid, p,56.52

القرارات نيابة عن الشعب. وهكذا "نواجه حدا آخر على احتماليات المساواة السياسية: كلما احتوت الوحدة الديمقراطية مواطنين أكثر كلما استطاعوا بصورة أقل أن يشاركوا مباشرة في قرارات الحكومة والأكثر أن عليهم تفويض السلطة للآخرين"[(1)].

ويرى فهمي هويدي أن حرية التصويت مقيدة "في الأمور الاجتهادية التي تحمل أكثر من رأي، ومن شأن الناس أن يختلفوا فيها، مثل اختيار أحد المرشحين لمنصب ما، حتى ولو كان ذلك منصب رئيس الدولة، ومثل إصدار قوانين لضبط حركة السير أو المرور... أو غير ذلك مما يدخل في ما يسميه الفقهاء المصالح المرسلة"، ويرى أنه لا بد من مرجح "في حالة الاختلاف هو الكثرة العددية"[(2)]. وقد اقترح هويدي ضمانة للعملية الشورية بأن تكون هناك هيئة مستقلة تقوم بالتشريع من نخبة علماء باعتبارهم أعلى فوق القانون. وفي السياق نفسه، اقترح أحد الباحثين أن يكون أعضاء هذه الهيئة منتخبين في البرلمان كما ذكرنا سابقاً، حيث يشكل الاقتراح الأخير ضمانة حقيقية لحرية التصويت.

ويرى المودودي أن "الأمير محتوم عليه بالمشاورة في الأمر. ومجلس الشورى لا بد أن يكون حائزا ثقة جميع المسلمين. وليس من المحظور الشرعي أن ينتخب هذا المجلس بأصوات المسلمين وآرائهم، وإن لم يكن له نظير في عهد الخلافة الراشدة"[(3)]. وأود هنا أن أكرر اقتراح العلامة إقبال على هذا المجلس، من حيث إن المودودي لم يوضح في هذا النص ما إذا كان يأتي هذا المجلس في جسم البرلمان. كما أن اشتراطه ضرورة حيازة المجلس ثقة الجميع يتعارض مع حرية التصويت، إذ حرية التصويت تتطلب حرية الرأي والتعبير الذي يؤدي لتغليب رأي الأكثرية.

ويلاحظ حسن الترابي أن حرية التصويت غير مضمونة عمليا في النظام الرأسمالي عموما، حيث تبين الممارسة في الولايات المتحدة أن المال يجعل من الأغنياء مسيطرين على الفضاء العمومي ويفوزون بالانتخابات، أي يستبطن أنه لا ضمانة لحرية التصويت، بمعنى غياب المساواة في توزيع رأس المال وغيره من المصادر السياسية تجعل الحرية السياسية وحرية التصويت غير مضمونة، حيث يسيطر الأغنياء على الصحافة والتلفزة وقاعات الاجتماعات، فهم يحتلون الحيز الأثيري والمكاني، مما يعطيهم فرصة أكبر لعرض برامجهم والوصول لعدد أكبر من الناس، وبالتالي يؤثرون على حرية المنافسة وحرية الاختيار والتصويت[(4)]. إلا أنه كما قدمنا، لا يمانع من الأخذ بما أنتجته الأنظمة المعاصرة من وسائل لممارسة الحريات عموماً وما يضمن حرية التصويت.

**- الأهلية لتولي المناصب العامة:**

وتتضمن حق القادة السياسيين لينافسوا لتحصيل الدعم، وكسب الأصوات. وعندما يتم الوفاء بهذه الضمانات المؤسسية يمكن القول "أننا نملك ديمقراطية سياسية. يشار إليها أحيانا بالديمقراطية الليبرالية بسبب تركيزها على شكل

---

(1) Dahl, Robert A. (2006), **On Political Equality**, pp 59.

(2) هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص 34، 35.

(3) المودودي، أبو الأعلى (1950)، **نظرية الإسلام السياسية، معرب عن الأردية**، مرجع سابق، ص 49.

(4) Hamdi, Mohamed, E. (1998), **The Making of An Islamic Political Leader**: Conversation with Hasan Al-Turabi, p 69,70

الحكومة"[1]. وتعتبر حرية التعبير ذات علاقة أساسية في هذا السياق "فحتى تكسب منافسة مدنية، يحتاج المواطنون فرصا ليعبروا عن آرائهم الخاصة، ويتعلم الواحد من الآخر، وأن ينخرطوا في المناقشة والتشاور، والقراءة، والسماع، وسؤال الخبراء، والمرشحين السياسيين، والأشخاص الذين يثقون بأحكامهم، ويتعلموا بطرق أخرى أن يعتمدوا على حرية التعبير"[2]. إذن تعتبر حرية التعبير شرطاً مسبقاً وضمانة للأهلية لتولي المناصب العامة.

**أ. حق القادة السياسيين في المنافسة للدعم:** حتى يكون الاختيار فعالا يجب أن يكون هناك مرشحان لكل موقع قادراً على الترشح، والاختيار الحر بالنسبة للناخبين يستتبع حرية المرشحين ليترشحوا خارج الحزب الواحد، غير ممنوعين بعقبات قانونية، باختصار عندما يكون هناك ما دعاه جوزيف شومبيتر (Joseph Schumpeter)عطاء منافسة للتصويت (A competitive bidding for vote)[3]**.** ونستطيع أن نقول إن الدستور العادل يضع نموذجا عادلا من المنافسة لأجل المنصب السياسي والسلطة، بواسطة تقديم مفاهيم للخير العام والسياسات صممت لتطور الغايات الاجتماعية[4]. والحق في المشاركة في السلطة يتجاوز حريات "التعبير والتعددية والانتخاب... فالمواطنة، في مفهومها الصحيح، هي الشراكة الكاملة في كل شيء يتصل بالشؤون العامة، وشراكة في إدارة سلطة سياسية هي جزء من الحق العام"[5]. مع الاشتراط بضمانها مجتمعة.

ويعتبر هويدي نظام الانتخاب والتصويت شهادة للمرشح بالصلاحية، فصاحب الصوت يجب أن يطبق عليه شروط الشاهد في الإسلام، أي إن يكون عدلاً وذا سيرة حسنة، ومن هنا التصويت مشروط بأن يكون المنتخب صالحاً، كما أن التصويت نفسه واجب باعتباره شهادة، وهي شروط يجب أن تطبق على المرشح[6]. وعلى العموم يعتبر حرية التصويت مكفولة فيما يتعلق بالأمور الاجتهادية التي منها الأهلية لتولي المناصب العامة[7].

ويقول المودودي في معرض حديثه عن منهج الحكم الإسلامي "لا ينتخب للإمارة أو لعضوية مجلس الشورى أو لأي منصب من مناصب المسؤولية من يرشح نفسه له أو يسعى فيه سعيا ما. فإن النبي صلى ا عليه وسلم قال (إنا وا لا نولي هذا العمل أحدا سأله أو حرص عليه) متفق عليه. وإنه ليس في حدود الإسلام محل للترشح (candidature) للمناصب والدعايات الانتخابية أصلا"[8]. هذا الرأي لا يوفر أي من الضمانات المؤسسية مناط البحث. فقد اتُفق على أن النظام التمثيلي والبرلمان وغيرهما من الأدوات السياسية هي آخر ما توصل إليه العقل البشري للحكم.

ولا يمانع سيد قطب، كما بينت في الفصل الأول، من الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى في تنفيذ أصول

---

(1) Sorensen, George (1998), **Democracy and Democratization, Processes and Prospects in a Changing World**, p 12

(2) Dahl, Robert A. (1998), **On Democracy**, p 97

(3) Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p6

(4) Rawls, John (1971), **A Theory of Justice**, p 228

(5) بلقزيز، عبد الإله (2007)، **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**، مرجع سابق، ص 118.

(6) انظر هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص 32.

(7) انظر المرجع السابق، ص 34.

(8) المودودي، أبو الأعلى (1950)، **نظرية الإسلام السياسية، معرب عن الأردية**، مرجع سابق، ص 50.

الإسلام الثابتة، حيث يمكن تحقيق العدل بكل معانية في كل مجالات الحياة، يقول "العدل في تسوية البشر جميعا من ناحية النشأة، والجنس والحقوق والواجبات، والعدل في إقامة فرص الحياة والنمو والعلم والعمل والتفوق لجميع من يضمهم الوطن الإسلامي، دون حاجز من جنس أو لون أو طبقة أو نسب أو نفوذ مالي أو كائنا ما كان من الحواجز... هذا من ناحية المبدأ في ذاته، فأما وسائل تحقيقه فهي غير محدودة في الشريعة... وما تزال هذه الوسائل قابلة للتجدد حسب ظروف كل بيئة، وحسب التجارب البشرية النافعة في هذا المجال.."[1] علماً بأنه أكد سابقاً أن عدالة التقاضي على سبيل المثال تتحقق من خلال فصل السلطات. حيث لا يمنع أن نقول إنه إذا كان يوافق على فصل السلطات، فإنه يستبطن حق الترشح والمنافسة لتحصيل الدعم وكذلك حقهم في تحصيل الأصوات. حيث العدالة تعني المساواة، المساواة بين جميع القيم، وبما فيها المساواة الاقتصادية، وخصوصا تحقيق مبدأ تكافؤ الفرص. مع تأكيده أن مواهب البشر غير متساوية، لذلك، يجب ضمان حرية العمل والمنافسة لها، دون أن تتعارض مع الدين.

كما يعتقد أن تحقيق العدالة الإنسانية من خلال إتاحة الفرص المتساوية للجميع وتحرير الذات والضمير من ضغط القيم الاقتصادية البحتة، يشكلان شروطاً مسبقة وضمانة للأهلية في تولي المناصب العامة[2] مع التأكيد أن هذا لا ينفي ما لعامل التنمية كما سنرى من أثر في تحقيق تلك الضمانات.

وتحتاج المحافظة على التشريع لضمانات ذاتية ووسائل عملية "وهذا يجري على عكس الشيوعية التي تشترط التحرر الاقتصادي للوصول للتحرر الذاتي"[3] ويرى سيد قطب أن الحرية من سلطة القيم الاجتماعية كالمال والجاه والحسب والنسب تؤدي بالفرد للشعور بأنه متساو مع من يملك تلك القيم. فالايمان ومقره الضمير والعمل الصالح الذي يترك آثاره الطيبة في المجتمع هي ضمانات تتكامل مع الضمانات القانونية لتكفل حرية الضمير. ومن ثم تدفع الأفراد للشعور بأنهم متساوون مع غيرهم ولهم الحق في المنافسة على المنصب العام[4] كما يرى أن ذلك لا يعني تخلي الفقراء عن حقوقهم، كما قصد من رغب بتنويم الشعور العام، بل لرد الاعتبار للقيم الانسانية وجبْر أنفس الفقراء، ويعتقد "أن الشعور العام عليه مسؤولية المطالبة بالعدالة الاجتماعية"[5]. يمكن تأويل ما قدمه سيد قطب باعتباره ضمانة حق الأهلية لتولي المناصب السياسية بفرعيها مدار البحث، كما يعتبر الشعور العام ضمانة أخلاقية اختيارية، تقع تحت بند المدنية أيضا. مع بقاء حق الاعتراض على أن سيد قطب ربما يوفر تلك الحقوق ويجعلها خاضعة لتأويله لمبدأ الحاكمية ، كما أن المواطن غير المسلم الذي يعيش في دولة الإسلام قد لا تتوافر له تلك الضمانة الاختيارية. ويتضح من استعماله لمصطلح الشعور العام تأثره بالفلسفة السياسية الغربية.

**ب. حق القادة السياسيين في المنافسة لأجل الأصوات:** يقوم هذا الحق على مبدأ تكافؤ الفرص بحيث يستطيع

---

[1] قطب، سيد (1982)، **نحو مجتمع إسلامي**، مرجع سابق، ص 140.

[2] انظر قطب، سيد (1978)، **العدالة الإجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 28، 29.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 32، 33

[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 38

[5] المرجع السابق نفسه، ص 40

الجميع بما فيهم المسلم وغير المسلم المنافسة على المناصب العامة في الدولة والمجتمع. والدولة هي المسئولة عن ضمان هذا المبدأ عمليا وقانونيا من خلال الاشتراكية التي يمكن استبدالها بمفهوم الديمقراطية الاجتماعية[1]. أنها ليست ديمقراطية غايتها ضمانة الحريات الفردية بصورة أولية، بل تعميق العدالة الاجتماعية والمساواة في تأمين فرص الارتقاء والتقدم لجميع الأفراد بالتساوي.

ويرى غليون أن ما يحكم المنافسة على المناصب العامة ويضمنها هو مبدأ تكافؤ الفرص، حيث يجب أن تكون تلك المناصب مفتوحة للمنافسة أمام العامة. وليست حكراً على أحد. و"كل فرد من أفراد الشعب الراشدين هو بمنطق الديمقراطية رجل سياسة، أي مصدر تفكير مستقل وقرار وشعور بالمسؤولية العامة معاً"[2]. وهذا منطق الديمقراطية التداولية. ويعتبر غليون أن حرية التنظيم الحزبية لا تتم إلا بوجود سوق سياسية "أي وجود منافسة حرة ونزيهة بين فئات النخبة الاجتماعية على احتلال موقع القيادة، وهو هنا الدولة، ومن الصعب تصور وجود الفرد الحر المبادر أو الحزب السياسي الحديث الذي يعبر عنه ويجسد حريته من دون وجود هذه الفسحة الأساسية من الحرية التي نسميها حرية العمل السياسي الفكري والتعبيري والتنظيمي، أي وجود الدولة الديمقراطية، هي الضمانة لحرية الفرد"[3]. واقتصار الأهلية لتولي المناصب على النخب البرجوازية يخالف مبدأ المساواة الديمقراطية ومبدأ تكافؤ الفرص.

والجابري إذ يؤكد حق المواطنين في "اختيار الحاكمين ومراقبتهم وعزلهم فضلاً عن حق الحرية، حرية التفكير والتعبير والاجتماع وإنشاء الأحزاب والنقابات والجمعيات، والحق في التعليم والعمل والمساواة وتكافؤ الفرص... الخ"[4]، لا يعتبرها ضمانات لشروط الديمقراطية المسبقة، بل إنه بممارسة هذه الحقوق تنشأ مؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الديمقراطية في العموم.

وفي معرض تبيانه لمواقف بعض المفكرين من مسألة الحرية، يرى زكي نجيب محمود أن الحرية الوطنية مشروطة بتحقق حرية المواطنين، وتحقق أي من الحريات لا يكون "إلا إذا كفلتها حرية سياسية، ولن يكون للحرية السياسية معنى، إلا إذا اشترك كل فرد راشد في حكومة بلاده اشتراكا تاما وكاملا، وبهذا وحده تكون السلطة للشعب، لكن تلك الأهداف السياسية العليا، تتطلب بادئ ذي بدء، أن يتغير التعليم في طبيعته وأهدافه، فبدل أن يقام لإعداد موظفين يعملون في الحكومة ولها، يصبح الهدف من التعليم تنمية الحرية الفكرية عند الأفراد، وكلمة الأفراد، هذه تشمل الإناث كما تشمل الذكور..."[5]. حيث يعتبر التعليم المدني ضرورة في تحقيق وضمانة تلك الحقوق المؤسسية بفرعيها المتقدمين. كما أن ضمانة الحرية السياسية هو بتوافر شروط الأهلية لتولي المناصب العامة.

وقد تعمل الحوافز على إعاقة الديمقراطية، مثلا، لا يملك كل الأشخاص حوافز في المنافسة على المنصب

---

[1] انظر غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 18، 19.

[2] غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 56.

[3] غليون، برهان (1996)، الديمقراطية في المجتمع، مرجع سابق، ص 51.

[4] الجابري، محمد عابد (1999)، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 194، 195

[5] محمود، زكي نجيب (1989)، **عن الحرية أتحدث**، مرجع سابق، ص 148.

العام، فربما يحاولون التأثير على الحكومة بعدة طرق مثل، تزويد المال وإفساد الموظفين العامين والتأثير بالرأي العام، على اعتبار "أن الحياة السياسية هي دائما مسيطر عليها بواسطة النخب – على الخصوص النخب الاقتصادية – الذين ليس ضروريا أن يكون تأثيرهم ظاهرا وربما يكون مخفيا بالكامل... المصادر السياسية، والمهارات، والدوافع هي كما ذكرنا موزعة بدون مساواة على الدوام وفي كل مكان"[1].

**-مصادر بديلة للمعلومات:**

يجب أن يكون حق الوصول لمصادر بديلة للمعلومات مضمونا. و"للمواطنين الحق في البحث عن مصادر بديلة ومستقلة للمعلومات من المواطنين الآخرين، والخبراء، والصحف، والمجلات، والكتب، ووسائل الاتصالات، وما شابهها. وأكثر من ذلك، أن تتوافر المصادر البديلة لتلك المعلومات وألا تكون تحت سيطرة الحكومة أو أي مجموعة سياسية مفردة محاولة أن تؤثر على اعتقادات العامة السياسية ومواقفهم، وأن تكون هذه المصادر محمية بصورة فعالة بواسطة القانون"[2]. وتتطلب الديمقراطية ضمان مصادر بديلة للمعلومات لعدة معايير ديمقراطية أساسية. فضمان تلك المصادر يمكّن المواطنين من فهم عمل الحكومة، خصوصا إذا كانت الأخيرة تسيطر على كل مصادر المعلومات المهمة. أو بخصوص تلك المسألة، إذا كانت مجموعة محددة أو وجهة نظر تسيطر وتحتكر عملية تزويد المعلومات. كما أن مشاركة وتأثيراً فعالين على الأجندة العامة (public agenda) والحياة السياسية لا يمكن أن تكون ممكنة "إذا كانت كل المعلومات المطلوبة مزودة بواسطة مصدر وحيد، مثل الحكومة، أو، بخصوص تلك المشكلة، حزبا وحيداً، أو حركة، أو مصلحة؟"[3].

ويمكن توفير مصادر بديلة للمعلومات من خلال "إنشاء مؤسسات عامة أو خاصة تسمح بتبادل المعلومات وتوزيع السلطة لاتخاذ قرار يمنع الإخفاقات"[4] ويجب أن يكون هناك حق للمواطنين في الحصول على المعلومات وطلب استعلامها على كل القرارات ووظائف الحكومة التي هي ليست مسألة أمن وطني، أو انتهاك للحقوق الفردية الخصوصية. ويمكن أن توضع المعلومات بشكل مثالي على الانترنت[5]. لقد كانت سياسة الدولة العربية في هذا المجال هي خلق انفتاح سياسي مسيطر عليه، كما هدفت سياستها التحررية إلى تقسيم المعارضة. "فتكاثر مجموعات المجتمع المدني، وإلى حد ما صحافة حرة، والوصول إلى الإنترنت والفضائيات التلفزيونية يمكن أن تخلق شعورا بديمقراطية فعلية أو واقعية بدون فتح الأبواب لإصلاحات دراماتيكية.. التحرر بدون السيادة العامة أو المحاسبية السياسية هو هكذا جوهر الأوتوقراطية المتحررة – نموذج من النظام الهجين الذي ينتج انتخابات بدون ديمقراطية"[6].

ويمكن القول أن الدول العربية، وعلى مر العقود القليلة الماضية، بدأت تفقد السيطرة على أهم الأدوات تأثيرا

---

[1] Dahl, Robert A. (2006), **On Political Equality**, p 54, 55.

[2] Ibid, 86

[3] Dahl, Robert A. (1998), **On Democracy**, p 97, 98

[4]فلورباييه، مارك (2007)، **الرأسمالية أم الديمقراطية؟ خيار القرن الواحد والعشرين**، مرجع سابق، ص 81.

[5] Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 304.

[6] Diamond, Larry and Plattner, Daniel (2003), Introduction, p xiv

لحكمها المستبد "السيطرة على تدفق المعلومات... فوزراء الاتصال غير قادرين على مقاومة التأثير العنيد لتكنولوجيات الاتصال الضخمة. في كل دول المنطقة باستثناء العراق، يستمتع الناس الآن بتدفق الأخبار والأراء الأفقي، ولم تعد الأخبار والآراء تأتي من جهة محددة بتدفق من أعلى كدعاية للدولة. حيث القدرة على الاتصال بحرية مع العالم الخارجي تترك آثارا متنوعة على آراء الناس، تعيد تشكيل بعضها وتغير الكثير من تلك الآراء. إن سرعة تدفق المعلومات والتعرض الدائم لثقافات واعتقادات متعددة تعيد تشكيل الرأي والقيم والمفاهيم، وإدراكات المواطنين في مجتمعات مغلقة بصورة رسمية"[1] إي إن الدول العربية تخلط بين الفكر والممارسة. وربما يكون ربط المساعدات الخارجية بالطلب من الدول العربية تطبيق إصلاحات سياسية واقتصادية قائمة على أطر قانونية وحرية الوصول للمعلومات، قد أتت مثل هذه السياسة ثمارها في وقتنا الحالي.

وإذا كنا نعلم أن السيطرة على المعلومات يعد عامودا حاسما للحكم المتسلط، فإن شبكات الإعلام الاجتماعية، مثل الفيس بوك وتويتر، تساعد على توسعة الفضاء العمومي، وعلى خلق ساحات أكثر تعددية واستقلالا للأخبار، والتعليق، والمعلومات. بحيث تتعدد تدفقات المعلومات ويتوسع مدى التعليق، والمناقشة، والانشقاق. الأمر الذي يجعلنا في وضع يمكن أن نقدر حجم حريتنا الصحافية[2]. فعلى سبيل المثال "أصبحت تويتر أكثر الأدوات الفعالة للشبكات السياسية والاجتماعية والأسرع في نشر الأخبار والآراء، والتهكم المهلك"[3]. وفي بعض التجارب أثبتت أنها فضاء مندفع بحرية ولامبالاة في المسار الرئيسي للإعلام[4] طبعا، توجد محددات وكلاف للتكنولوجيا التحررية حتى في أكثر البيئات حرية. حيث التوسع في مداخل الصحافة لا يعني أنها كلها عاقلة ومدنية. ولم يبرهن تكاثر الصحافة الالكترونية على تحسين نوعية التداول العام (public deliberation)، بل أعطت مساحة للأيديولوجيات التي تثير الغضب، والإرهاب، والبغضاء، والتجسس، والإباحة، وفضاء الحرب. ما يتطلب تحليلا حذرا، وأولوية التنظيم والقانون، لتحدد كيف تستطيع الديمقراطيات أن توازن الإمكانات العظيمة لتوسعة الحرية البشرية، والمعرفة والقدرة مع الأخطار التي يمكن أن تضعها هذه التكنولوجيات للفرد والأمن الجمعي كذلك.

وما يزال التحدي الأهم للعالم الرقمي يبقى حرية الوصول والحصول على المعلومات من ذاكرة الكمبيوتر. حيث ما زالت العديد من الدول تنكر هذا الحق على شعوبها. فما زال هناك سباق تكنولوجي بين الديمقراطيين الباحثين عن الهروب من المراقبة (censorship) والدكتاتوريين. وعلى الدول الديمقراطية الليبرالية أن تدعم ماليا هذه التكنولوجيات، وتسهل انتشارها الآمن والرخيص للبلدان التي تمارس عملية كبت حرية الوصول والحصول على المعلومات من خلال هذه الوسائل التكنولوجية. كما أن عملية التكويد (encryption) تسهل التواصل بأمان والتنظيم من خلال الاتصال بالكمبيوتر (online). كذلك يمكن الاختراق من خلال توسعة وصول الستالايت(satellite access)

---

[1] Kubba, Laith (2003), The Awaking of Civil Society, p 32

[2] Diamond, Larry (2003), Liberation Technology, p 71, 72.

[3] Ibid, p 74.

[4] Ibid, p 75.

ليتجاوز الأنظمة الوطنية. ويمكن للحكومات الغربية أن تمنع بيع التكنولوجيات التي تستعمل لغايات الفلترة والمراقبة (filtering and surveillance) للدول المضطهدة، ودعم الشركات الغربية التكنولوجية عندما تطلب الدكتاتوريات تسليمها المعلومات الشخصية لمستعملي الانترنت. وأن تضغط من أجل حرية أولئك النشطاء والصحافيين ومستعملي الشبكة من نشطاء حقوق الإنسان (human rights bloggers) الذين اعتقلوا بسبب تقارير سلمية، والتواصل والتنظيم عبر الكمبيوتر[1]. ويعد الصراع من أجل الوصول الالكتروني (electronic access) صراعا أبديا من أجل الحرية بواسطة أدوات جديدة. "إنها ليست التكنولوجيا، لكن الشعب، والمنظمات، والحكومات التي سوف تقرر من الذي سيسود"[2]. بالتأكيد تندرج هذه التكنولوجيات كوسيلة للحصول على معلومات بديلة تحت ما يسمى بالعوامل الخارجية لتأمين ضمانات ديمقراطية حقيقية.

ويشترط الترابي أن يتوافر المال والحرية الإعلامية كضمانات للديمقراطية "..لا بد من بسط الكسب المالي والعلمي والإعلامي بين الناس بقدر من العدل حتى تكون الديمقراطية أصدق وأتم"[3]. مؤكداً أن "الثروة والمعرفة، والبحث (research) يجب أن تكون متشاركة بين كل الأمم، بسبب أن ما نستطيع إنجازه معاً أعظم كثيراً مما يمكن أن ننجزه منفصلين"[4].

وإذا كنا نعرف أن الإعلام هو أحد المصادر الأساسية للحصول على المعلومات، فإننا نجده في وطننا العربي مازال يتجاهل الوقائع، ويخاف من ذكرها[5] أي إنه لم يشكل ضمانة حقيقية للديمقراطية ولم يمارس بعد وظيفته المحاسبية. ومع ذلك يعتقد بشارة أننا في العالم العربي نعيش مرحلة شبيهه بتلك التي عاشها الغرب حيث يعمل الإعلام على التوحيد الثقافي، كما أن الذين "أسسوا دور النشر، وأقاموا المطابع أعطوا المثقفين والمفكرين سلطة الرأي والشرح وتكوين الاتجاهات"[6]. فهم الذي يستطيعون فهم بيئتهم والتأثير فيها. فشخصية الفيلسوف الديمقراطي ناتجة عن "علاقته الفاعلة بالمحيط الثقافي الذي يريد أن يغيره، ولكن هذا المحيط يؤثر بدوره في الفيلسوف وما دام يرغمه على نقد ذاته نقدا مستمرا فهو يلعب بالقياس إليه دور المعلم... وهو الفيلسوف الذي يعتقد أن شخصيته لا تقتصر على شخصه المادي، بل تتضمن أيضا علاقة اجتماعية فاعلة تغير المحيط الثقافي"[7]. وهذا النص يدل على مدي تمثيل بشارة لمفهوم الكتلة التاريخية عند غرامشي وتأكيده أن ضمانات الحصول على مصادر معلومات بديلة تمر عبر المثقف العضوي مما يناقض الضمانات التي توفرها الديمقراطية التمثيلية، وينقض الادعاءات أنه يخلط بين المبادئ الليبرالية واليسارية.

---

(1) Ibid, p 80,81

(2) Ibid, p 82.

(3) الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 16.

(4) Hamdi, Mohamed, E. (1998), **The Making of An Islamic Political Leader**: Conversation with Hasan Al-Turabi, p 45.

(5) انظر بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع العربي)**، مرجع سابق، ص 224.

(6) قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 16.

(7) تكسيه، جاك (1972)، **غرامشي دراسة ومختارات**، مرجع سابق، ص 174، 175.

**- انتخابات حرة وعادلة:**

"لقد قيل إن كل حق يحمل معه واجبه...التصويت هو واحد من أعظم المسؤوليات أهمية"[(1)]. وهذا الفهم لا يتمثله المواطن العربي عند عقد الانتخابات وتعني تطبيق المساواة في التصويت أن "الانتخابات يجب أن تكون حرة ونزيهة. أن تكون حرة تعني أن المواطنين يستطيعون أن يذهبوا لصناديق الاقتراع بدون خوف من الانتقام، وإذا أريد للانتخابات أن تكون نزيهة، من ثم يجب أن تكون كل الأصوات معدودة بالتساوي. ومع ذلك انتخابات عادلة وحرة ليست كافية. تخيل انتخاب نائب لمدة، لنقل، عشرين عاما! إذا أراد المواطنون أن يحتفظوا بالسيطرة النهائية على الأجندة، فإنه يجب أيضا أن تكون الانتخابات دورية"[(2)]. وحتى يكون للانتخابات دور مفهوم في النظام الديمقراطي يجب أن تكون معتبره "من عدة وجهات نظر: فهي الأدوات التي بواسطتها يأخذ الناخب مساهمته في السلطة السياسية بواسطة التصويت لمن يمثل صوته. وبواسطة الانتخابات يخضع الناخبون بشكل جمعي صانعي القرار تحت سيطرة الشعب... ونتيجة الانتخاب تخول الممثلين صناعة القرارات، وتمنح الممثلين حق إصدار القرارات الشرعية. باختصار الحكومة المنتخبة هي الهدف الاجتماعي الرئيسي للعملية الانتخابية بأكملها"[(3)]. "وقد أثبتت دراسات لسلوك التصويت بشكل نموذجي توقعت ووجدت التصويت بشكل ايجابي مرتبطاً بعلاقة متبادلة (correlated) مع المصلحة الاقتصادية أو الطائفية أو ولاءات خاصة أخرى"[(4)]. والمهم هو كيف "نربط التصويت بعلاقة متبادلة مع المصلحة العامة"[(5)]. وفيما إذا كان يتوجب على النائب أن يسترشد في المقام الأول بما تريده منطقته، وثانيا بما تريده الأغلبية الوطنية. "تم التأكيد على أنه حيثما تراخى الحزب أو كان غير موجود، سوف يكون الممثل أكثر حساسية بدرجة كبيرة تجاه الأغلبية المحلية. كل شيء يعتمد على ما إذا كان النائب يملك انتخابات باسم الحزب والمؤسسة. ومع أن النائب في الحزب تحرر من بعض الضغط المحلي إلا أنه ليس حرا بشكل كامل.إنه يجب دائما أن يفترض أن مصلحة الحزب هي مصلحة العامة، وإذا وجب أن يختلف الاثنان، فأفضل حظوظه أن يجمعهما معا، أن يعمل خارج المشاهد **(**scenes**)**"[(6)]**.** حيث يتصرف الأفراد بصورة مختلفة عندما يجبروا أن يلعبو أدوارا مختلفة، والأدوار التي للنائب متنوعة وربما تكون منسجمة **(**harmonized**)** في أشكال سياسية متعددة[(7)]. وهدف الانتخابات هو أن تعطي كل فرد صوتا متساويا في اختيار صناع القرار (النواب)[(8)]. وعليه، فإن ضمانة انتخابات حرة تتطلب وتشترط حرية التشكيل والانضمام للمؤسسات مثل الأحزاب. كما أن معظم المعاني المتقدمة المعتبره ضمانات لانتخابات حرة وعادلة غير متوافرة للمواطن العربي.

وتبرز المعوقات المالية في عدم التساوي في الدخولات المالية والثروة للمرشحين، حيث "إن الحريات القانونية

---

[(1)] Hughes, Ray Osgeed (1965), **Building Citizenship**, p 18

[(2)] Dahl, Robert A. (1998), **On Democracy**, p 95

[(3)] Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 73

[(4)] Ibid, p 75.

[(5)] Ibid,p 76.

[(6)] Ibid,p 89, 90.

[(7)] Ibid,p 92.

[(8)] Ibid, p 110.

أو الحقوق ربما لا تكون عمليا قابلة للتحقق بناء على الاختلافات في الدخل والثروة... حرية الترشح وأيضا لختيار التصويت الفعال يمكن أن يكونا متحققين فقط إذا كان هناك حرية مؤسسية. لذا، فإن المساهمة بالوقت والمال ربما تكون متلقاة بالنيابة عن المرشحين الفقراء... لذلك يجب أن تكون هناك حرية في جذب وإنفاق الأموال... لأهداف سياسية وأن يشكل جمعيات سياسية وأحزاب"[1].

على الرغم من أن الانتخابات هي واحدة من أشكال انخراط المواطن في السياسة، يحتل التصويت المكان المركزي في السياسة الديمقراطية وفي العلوم السياسية المعاصرة. الانتخابات هي الأداة الرئيسة، على الرغم من أنها سخيفة، من خلالها يمكن للقادة أن يكونوا مضطرين لأن يكونوا منتبهين ومصغين للمواطنين. والانتخاب مميز لسببين: السهولة النسبية لأدائه واعتماده الكلي عملياً على علاقات المواطنين بمؤسسات الحزب التي تضع البدائل في الانتخابات. لكن اعتماد التصويت على ارتباط الفرد بمؤسسات المجتمع، خصوصاً الأحزاب، وليس على المصادر الاقتصادية أو الاجتماعية الشخصية. إن معدل مستويات المشاركة في التصويت في مجتمع ما هي على الأرجح ستكون مشكلة بواسطة عدة عناصر، بما فيها القيم ومهارات المواطنين، وقضايا ومشاكل المجتمع، والقواعد الدستورية والقانونية، والهيكل أو البناء السياسي[2]. وبالتالي فإن اعتبار "الميل المؤسساتي الواضح في محاولات لبرلة (Liberalization) الوطن العربي من فوق إلى تحت، ومن الخارج (مبادرة الشرق الأوسط الكبير)، هو ما حال دون الانتقال إلى الديمقراطية في الشرق الأوسط"[3] غير دقيق، إذ كما تبينا، ليس العامل المؤسسي هو الشرط الوحيد، وربما السبب الخفي، عند هذا الباحث هو رفض ما يسمى، في العلوم الإجتماعية، بالشروط المسبقة للديمقراطية وضماناتها. كما يشار إلى أن المطالبة في أقطار عربية بضرورة توفير الخبز وإشباع حاجات المجتمعات أولا، ومن ثم المطالبة بالحرية السياسية، هذه المطالبة "لم تستطع توفير الخبز لمواطنيها ولم تحفظ حريتهم، حيث أصبح من الواضح الآن، أن معادلة "الخبز" قبل "الحرية"، قد لنتهت إلى افتقاد أكثرية العرب الخبز والحرية معا"[4]. وهي ممارسة نستبطن منها أسباب غياب الحريات السياسية وضماناتها.

ويمكن تعبئة المواطن للمشاركة بالتصويت بواسطة مؤسسة نظام الحزب للانقسامات السياسية، ومحددة بواسطة الأشكال المتطرفة لمحدودية النخبة بالمنافسة، ومشجعة بواسطة التسجيل الأوتوماتيكي للمصوت، والعقوبات على عدم التصويت. ويترافق مستوى الحداثة للمجتمع والترتيبات الدستورية الوطنية مع مستويات مشاركة التصويت من خلال تأثيراتها على نظام الحزب وقوانين التصويت[5]. إن فقدان الناس حقهم الدستوري في الانتخاب يعني دخولهم في

---

(1) Ibid,p 139, 140

(2) Powell, G. Bingham (1982), **Contemporary Democracies, participation, Stability, and Violence**, p 111, 112.

(3) صديقي، العربي (2010)، إعادة التفكير في الديمقرطة العربية لنتخابات بدون ديمقراطية، مرجع سابق، ص 14

(4) السالك، ولد ديدي (2008)، الممارسة الديمقراطية مدخل إلى تنمية عربية مستدامة، مرجع سابق، ص 27

(5) Powell, G. Bingham (1982), **Contemporary Democracies, participation, Stability, and Violence**, p 132

عزلة، مما يولد لديهم مشاعر الحقد، ليصبحوا من ثم محايدين بالسلب تجاه الهم العام وبالمشاركة يعالج الجهل[1]. وقد يكون هذا الحق مكفولاً على الورق وغير مطبق عملياً.

ومن الشروط الضرورية لضمانة انتخابات حرة ونزيهة "أن تكون الانتخابات بعيدة عن الضغوط المباشرة على الناخبين وأن تكون حرية التعبير والمشاركة مصانة بشكل كاف"[2]. كذلك تعتبر صفة الدورية في الانتخابات صفة جوهرية لضمانة الديمقراطية وإذا "أخل نظام بقاعدة الدورية هذه فقد الشعب سيادته على السلطة"[3]. ويرى غليون أن انتفاء صفة دورية الانتخابات، أي مبدأ تداول السلطة، هو نفي لصفة المحاسبية التي هي من أهم ضمانات الديمقراطية[4]. حيث تعتبر صفة الدورية هي الضمانة السابقة على المحاسبية زمنيا. كذلك من الإجراءات التي تضمن انتخابات حرة أن تشارك الدولة في تمويل حملات الانتخابات وتراقب تمويل الأحزاب[5]. وأرى أن مثل هذه الضمانات، خصوصا تمويل الدولة للحملات الانتخابية ربما تؤدي لسيطرة الدولة على العملية الديمقراطية، خصوصاً في سياقها العربي. إلا أنه يؤكد لاحقاً أن وظيفة الدولة الأساسية هي ضمانة "فرز الأصوات وتحقيق تداول السلطة بنزاهة وحرية"[6].

ولحماية الديمقراطية يجب منع عملية بيع الأصوات، التي تنتشر ممارستها بكثافة في العالم العربي على العموم، ومما ساعد على انتشار هذه الظاهرة هو غياب التنمية الحقيقة وغياب الوعي بنتائج العملية الانتخابية التمثيلية على المدى الطويل، ويكمن تبرير المنع المطلوب لبيع الأصوات في القول إن كل ناخب له حق التصويت بصوت واحد فقط، يمكنه بيعه إذا رغب بالمال أو إذا أراد شراء حقوق الآخرين الانتخابية لتحصيل سلطة سياسية أكبر. "لكن ديمقراطية المؤسسة لا تتطور تلقائياً عندما لا تكون محمية بحقوق غير قابلة للتصرف... تقوم الحقوق غير القابلة للتصرف بتعريف نوعية أعضاء المجتمع أيضاً، وتحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية..."[7] وضمانة عدم التصرف بالحقوق يمكنها تحقيق فائدة للجميع كما يمكن لفوائد الحقوق غير القابلة للتصرف أن تغير الأفراد ومفاهيمهم. وكلما "كانت الديمقراطية متطورة ومضمونة، كلما ازدادت قيمتها في عيون الناس. كلما كانت متساوية، كلما ازدادت الاتصالات وتطور التضامن"[8].

ولأن المعايير الديمقراطية، في النظام السياسي العربي مثلا، غير متجذرة بشكل عميق فيجب أن تكون الإدارة

---

(1) انظر ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 437، 438.
(2) فلورباييه، مارك (2007)، **الرأسمالية أم الديمقراطية؟ خيار القرن الواحد والعشرين**، مرجع سابق، ص 43
(3) غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 57
(4) انظر المرجع السابق نفسه، ص 62.
(5) انظر المرجع السابق نفسه، ص 81
(6) غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 526
(7) فلورباييه، مارك (2007)، **الرأسمالية أم الديمقراطية؟ خيار القرن الواحد والعشرين**، مرجع سابق، ص 91، 92.
(8) المرجع نفسه، ص 93،92.

الانتخابية لها استقلال دستوري[1]. ويعتقد أن مراقبة دولية فعالة للانتخابات المحلية والوطنية هي من أهم الضمانات لديمقراطية تدريجية ورؤية تعددية لمجتمع سياسي في العالم العربي[2]. وإذا كانت التكنولوجيا التحررية تؤدي وظائف ديمقراطية جمة وتعمل على توسعة الفضاء السياسي ومراقبة الانتخابات، فإن ما يرافق هذه التكنولوجيا من سيطرة تفرضها الحكومات يمكن أن تحد من حرية الانتخابات، ومن تلك الممارسات، مهاجمة تقديرات لمعلومات حاسمة في لحظات هامة "-خلال انتخابات أو احتجاجات عامة، مثلا– ربما تكون الأداة الأكثر فعالية للتأثير على المخرجات السياسية في الفضاء الكمبيوتري... ومن الممارسات الأخرى فصل الطاقة عن البنايات حيث تجري الانتخابات، فلا تحول وترسل المعلومات إلى وجهتها المناسبة. حيث تكمن فعالية هذا الأسلوب في إمكانية تجنب محاكمة مراقبة الانترنت والسماح فقط بإنكار معقول من قبل مرتكبي هذا العمل. ويمكن اعتبارها خطأ فنيا، خصوصا في الدول حيث خدمة الانترنت تكون متقطعة"[3].

وتساعد الديمقراطية الانتخابية في جعل قيم الحرية والمساواة والشفافية والعدل الاجتماعي أكثر انجازا، وبمعنى ما تضمنها، عندما توجد هذه ضمن إجراء أساسي. حتى ندعو النظام ديمقراطياً ليبرالياً، وحتى تكون الانتخابات حرة يجب أن تكون الحواجز القانونية لدخول الحلبة السياسية منخفضة، حرة عندما تدار بواسطة سلطة محايدة[4]. وهناك من يرى أن الانتخابات لم تكن أبدا بداية العملية الديمقراطية. فقط عندما تكون "المؤسسات الأساسية التي تحمي المجتمع الحر راسخة في المكان - مثل الصحافة الحرة، حكم القانون، المحاكم المستقلة، الأحزاب السياسية – يمكن انجاز الحرة"[5]. ومن هنا يشار إلى أن المفتاحين الرئيسين في الاستبدادية العربية سياسيان، أي البناء والممارسة السياسية، علما بأنهما ليسا حكرا على الأنظمة العربية، لكن هذه الانظمة أكثر من استغلها وبمهارات غير عادية". فقد كان الاضطهاد مختارا بكثافة وممزوجا (وهكذا عادة مخفي بـ) آليات التمثيل، والاستشارة (consultation)، والاختيار (cooptation)... بحيث لا تلعب الانتخابات التعددية إلا دورا محدودا في نصف تلك الأوتوقراطيات. ولتكون النتيجة نجاة تلك الأنظمة من السقوط وفقدان الشرعية. بحيث تصبح العملية التحررية الليبرالية مجرد تكنيك مصلحي آني، يكون الالتزام بها حسب ضغط العوامل الداخلية والخارجية (القوى السياسية والضغط الخارجي)، دون التزام مسار مستقيم. ومن هنا تُشّبه الحلبة الانتخابية في هذه البلدان برئتين سياسيتين، توسع المجال وبعمق، ثم تنكمش وتتقلص عندما يتم التحرر من الضغوطات المشار إليها"[6]. وهذه المناورة المؤسسية هي أحد أشكال الإصلاح المدار بعناية، حيث يتم تجاوز الواقع بلغة إصلاح سياسي لا تتضمن سوى إصلاحات اجتماعية وسياسية محدودة تجاه حداثة دون دمقرطة كما أشرت في غير هذا

---

(1) Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 309.

(2) Diamond, Larry and Plattner, Daniel (2003), Introduction, p 46

(3) Deibert, Ronald and Rohozinski, Rafal (2010), Liberation VS. Control: The Future Of Cyberspace, p 53.

(4) Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 23, 24, 25.

(5) Sharansky Natan and Dermer, Ron (2004), **The Case For Democracy**, **The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror**, New York: Public Affairs, p 74

(6) Diamond, Larry (2010), Why Are There No Arab Democracies?, p 99, 100.

الموقع. أما الممارسات الانتخابية فهي مختارة ُلتفضل العلاقات الشخصية والعلاقات القبلية على الأحزاب السياسية المنظمة، خصوصا الإسلامية، بحيث ينتج برلمان لا يستطيع أن يشرع أو يحكم ولتبقى السلطة بدون تغيير. لذلك لا تشكل الانتخابات في عالمنا العربي ضمانة حقيقية للتحول الديمقراطي باعتبارها خالية من المضمون بنية وممارسة وبدون ضمانات حقيقية. حتى الأحزاب في مشاركتها ومقاطعتها تظل ممزقة من داخلها، حيث لا تأثير حقيقيا لها حالة مشاركتها في اللعبة الديمقراطية نظراً لأن السلطة تتيح مجالا قانونيا قليلا، وإذا عارضت وقاطعت لا تؤثر كثيرا، لذا فهي لا تصارع من أجل التأثير بل من أجل النجاة[1]. ومن هنا يكون الأثر مضاعفاً سلباً على الانتخابات كون الأحزاب الفاعلة أساسية لضمانها. كما أن الأحزاب العربية (الشيوعية أو الدينية أو الليبرالية) تتحمل المسؤولية أيضاً حيث إن نسبة التغيير في قياداتها متدنية للغاية، مما يعني حاجتها لإعادة الهيكلة والعمل على دمقرطة قواعدها الداخلية.

فالديمقراطية نظام يمنح السلطة عبر الانتخابات التي لها تأثير مفاجئ، كما أنها ترفع الوعي الديمقراطي للمواطنين، وتجعلهم أكثر فاعلية سياسية، تجبر حتى ألأنظمة الأوتوقراطية، لأن تكون أكثر محاسبية واستجابة[2]. وبالتالي القول إن الانتخابات كتكرار روتيني "تفتح من خلال وصول المعارضة إلى البرلمان منفذا باتجاه بعض المحاسبية وبعض التوازن في السلطة. الانتخابوية ملزمة بقبول الاختلاف والتكيف معه، هذه حقيقة سياسية لا يستطيع الولع الانتقائي بالانتخابات محوها، فالاختلاف بأشكاله وصوره المختلفة – ثقافي، جندر، إثني – لا مفر منه، وعليه، يجب أن تتحول الديمقراطية بحد ذاتها، وكهدف في ذاتها، وليس كلعبة ظرفية، تغدو الديمقراطية في صلب توفير الفرص المتساوية لكل الاختلاف، للمشاركة والمنافسة والتمثيل"[3]. هذا القول، ومن خلال تصوير فشل العملية الديمقراطية كما نعرف الأسباب الحقيقية وراء هذا وأهمها التزوير، يتحول إلى نقد يطال جوهر العملية التمثيلية التي تشكل الانتخابات أهم ضماناتها وأدوات المحاسبية والتوازن فيها، ومن ثم التحول عن تصويرها أداة تعبير عن التعددية، والحديث عن الاختلاف وكأن التمثيل بجوهره لا يتضمنه. إذ الديمقراطية كما يفهمها العربي صديقي، في سياق نقده للانتخابات يجب "أن تصبح التجسيد للمعايير الإجرائية والقانونية والأخلاقية الأساسية لإدماج الاختلاف (الخاضع للمراجعة باستمرار) في العملية الديمقراطية. ولا يقوم هذا الفهم على عملية فوق – تحت، أو على أدوات التوسط المؤسساتية فقط، فالدمقرطة سؤال إشكالي من جهة تفسيرها على الأقل... لا يمكن اقتلاع الإسلامين بمرسوم... وعليه، فإن الاستمرار في الوضع الحالي كما هو، إي عمليات لنتخابية تستبعد هذه الفئة، يعني قبول فرض عائق سياسي مستمر على سيرورة الديمقراطية في الوطن العربي... والتطور الديمقراطي العربي ليس خطيا، وهو يبقى خاضعا لثقل السياسات العربية المحلية، ورغبات الحكام، وعرضة للتراجع أو حتى للانهيار... كل هذا يجري تفسيره هنا باستخدام

---

[1] Ibid, p 100

[2] Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 53, 54.

[3] صديقي، العربي (2010)، إعادة التفكير في الديمقرطة العربية لنتخابات بدون ديمقراطية، مرجع سابق، ص17.

الفكرة الخلدونية حول "الكر" و"الفر""[1]. أسباب يذكرها العربي صديقي لعدم نجاح العملية الديمقراطية وغياب ضماناتها.

واعتبار ترييف المدينة "عائقاً حقيقياً أمام المطالبة بالانتخابات لسببين: أولا: لانتشار قيم غير حداثية في المدينة، وتهميش التنظيم الحزبي الحديث، ونقل تقسيمات طائفية وجهوية إلى المدينة وإلى تركيبة أحيائها. ثانيا: لاتساع جماهيرية التعليم من دون حداثة الفهم ومن دون دمقرطة الثقافة"[2] كلها أسباب ليست المسؤولة عن عدم تحقيق الضمانات الحقيقية للانتخابات. مع أن الحداثة والتنظيم الحزبي عناصر أساسية لضمان انتخابات حرة ونزيهة، لكن السلطة هي المسؤولة عن غياب تلك الضمانات.

ويعتبر سيد قطب الديمقراطية التمثيلية خرافة، وأنها لا توفر حرية اختيار ولا تضمنه على وجه التحقيق ويقول "فأما في حالة البرلمانات المنتخبة، في الدول الرأسمالية فحكاية الاختيار الحر من الشعب خرافة... لأن الناخب يدرك أنه غير حر في إبداء إرادته الحقيقية، وعيشه ولقمة الخبز التي تحفظ حياته في يد صاحب رأس المال الذي ينتخبه! وعلى فرض المستحيل في استمتاع الناخب بحريته المطلقة وهو يختار الرجال للبرلمان. فهنا البرلمان بحكم تكوينه من طبقة تقل فيه العناصر التي هي من الجماهير حقيقة لا دعاية. ومفروض أن ما يسنه من تشريعات ملحوظ فيه مصلحة رؤوس الأموال، ولا يمكن أن يبرأ من هذا الميل بحال من الأحوال... وأما في حالة حكم الطبقة العمالية، فمفروض سلفا أن هدف التشريع كله هو تحطيم الطبقة البرجوازية. ومهما تكن جموع العمال هي الأغلبية، فهناك فريق آخر ليس التشريع في صفه، بل ضده على وجه اليقين، ضده بصراحة وعن عمد وإصرار!..."[3]. إذن لا تضمن الديمقراطية الليبرالية التمثيلية حرية التصويت ولا الانتخاب، والسبب كما يبديه سيد قطب، هو المال، وأن البرلمان بسبب أن جل أعضائه هم من الأغنياء والنخب فإنه لا يشكل ضمانة حقيقية لتلك الحريات الديمقراطية. طبعا، هذه أسباب تعبر عن موقف أيديولوجي لا غير تدحضها كل الضمانات التي قدمنا لها فيما سبق. ويرى سيد قطب أن الديمقراطية الإجتماعية التي تسعى إليها الاشتراكية لا تضمن الحريات الديمقراطية المؤسسية، مع أنه يشكّك بإمكان تحقق الأخيرة، بسبب أن السعي لتحطيم الطبقة البرجوازية يعني، بقاء التشريع المساواتي غير ضامن للحقوق.

ويرى هويدي أن الشورى يجب أن تشمل المجتمع نساء ورجالاً ومسلمين وغير مسلمين. ويجب ضمانة التمثيل لهؤلاء أي غير المسلمين في مجلس الشورى، أو البرلمان أو مهما كان اسمه بدون تغيير على وظيفته، والانتخاب هو الضمانة لتحقيق تلك الشورى. إلا أن حرمان أهل الشورى والرأي كما يسميهم من حق التشريع كونه لا يشمل الحاكمين وغير المسلمين، واقتصاره على أهل الاجتهاد من أهل العلم[4]، لا يوفر ضمانة لانتخابات حرة ونزيهة ولا حرية تصويت إذ المشاركة في التشريع هي حق للجميع.

ويرى حسن الترابي أن النظام الحزبي الغربي لا يوفر حرية الاختيار، حيث الاختيار في الولايات المتحدة

---

(1) المرجع السابق، ص18.

(2) بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق ص 197.

(3) قطب، سيد (1983)، **السلام العالمي والإسلام**، مرجع سابق، ص 161، 162.

(4) انظر هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص 17.

الأمريكية بين حزبين سياسيين اثنين فقط. مع أن هذا الحال يتراجع الآن والأحزاب السياسية تم تجاوزها بواسطة مجموعات الضغط والمجموعات الإثنية. إضافة إلى ما يشكله المال في الرأسمالية من أداة محددة للحرية السياسية التي يسيطر عليها الأغنياء. حيث يحتل الأغنياء الفضاء العمومي في الحملات الانتخابية، التلفزيون والصحافة وصالات الاجتماعات العامة، ويؤثرون بأموالهم على الجميع[1]. ولذلك فإن السيطرة على المال تعني عدم وجود ضمانات حقيقية للتشكيل والانضمام للمؤسسات وممارسة حرية التعبير في الساحات العامة. كما أنه يدعو الحركات الإسلامية في عصر العولمة للانفتاح والمبادرة والإصلاح الذاتي المستمر[2]. ويعبر عن تطور موقفه لاحقا تجاه ضرورة الانخراط في السياسة في مفهومها الحديث وعلى رأسها ضرورة ضمانة حرية التعبير والتشكل، خصوصا في ظل تآكل الولاءات القديمة للأنظمة السياسية شبه المنهارة وقدوم السياسات الجماهيرية وأنظمة الأحزاب المتعددة. مؤكدا أن من بين الآليات المطلوب الشغل عليها أن تعمل الحركات والأحزاب الإسلامية على كيفية مفصلة نظام سياسي لمستقبل مجتمع مع علاقات متقدمة ووسائل اتصال[3]. أي المطلوب لضمان نظام سياسي ديمقراطي فاعل يجب توسعة الحرية السياسية وحرية التشكّل والانضمام والاجتماع وتوفير الضمانات الحقيقية لها. كما يعتقد أن عمليات الاقتراع والانتخاب مع ما توفر لها حديثاً من ضوابط إلا أن الفساد ظل "ملازماً لتمويل الانتخابات ومناوراتها وحيلها"[4]. أي إنه يتشكك بقدرتها على توفير ضمانات حقيقية للديمقراطية وهو ما ينقضه ما توفره الضوابط والمحددات الديمقراطية في مجملها وعلى النحو الذي عرضته.

**- المحاسبية:**

انطلاقا من القول إن هناك علاقة تبادلية بين مستوى التنمية ومستوى قيم التعبير الذاتي، حيث تملك قيم التعبير الذاتي تأثيرا سببيا قويا على بروز الديمقراطية الانتخابية وفعاليتها، فالديمقراطيات الليبرالية بسبب هذه القيم تولد الجمعيات والأفعال المدنية التي تجبر الحكام ليكونوا أكثر استقامة وقابلية للمحاسبية، ولاحترام القانون. كما وسعت قيم التعبير الذاتي مدى النشاطات، فقد أصبح الناس ماديا وفكريا واجتماعيا أكثر استقلالا وأصبحوا يطالبون باستقلال سياسي[5]. ومن هنا، يعد المجتمع المدني شرطا ومقوما ضروريا لضمانة ألاّ "تبقى التجربة الديمقراطية العربية المشوهة – إن وجدت – تمارسها الدولة على المجتمع لمراقبته، وليس وسيلة تمكّن المجتمع من مراقبة الدولة"[6]. فالمجتمع المدني بكافة مؤسساته هو من أهم الأدوات المحاسبية وأكثرها فعالية.

إن توزيع السلطات وتقابلها في العمل عن طريق المساءلة (check and balance) يعتبر أمراً ضرورياً لنجاح الديمقراطية الليبرالية. وتتضح أهمية فصل السلطات "التشريعية، والتنفيذية، والقضائية في عدم السماح بتركز السلطة في

---

(1) Hamdi, Mohamed, E. (1998), **The Making of An Islamic Political Leader**: Conversation with Hasan Al-Turabi, p 69, 70.

(2) Ibid, p 93.

(3) Ibid, p 121.

(4) الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 31.

(5) Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 100, 101.

(6) السالك، ولد ديدي (2008)، الممارسة الديمقراطية مدخل إلى تنمية عربية مستدامة، مرجع سابق، ص 31

يد سلطة واحدة. ويجب أن يتوافر للسلطة القضائية دور أساسي في رقابة وضمان احترام القوانين وعدم الخروج عليها"[1].

وقد يقال إن السلطة لا توجد فقط في قصور الدولة، بل في الأمكنة التي تتخذ فيها القرارات، من مثل العائلات والمؤسسات والشركات والمحاكم والنقابات والأحزاب، حيث تطرح، من ثم، مسألة تقاسم السلطة، إذ يشكل الاقتصاد مكان علاقات السلطة. و"تتجسد هذه السلطة الاقتصادية جزئيا في بعض أصحاب الشركات الكبرى الذين لديهم وصول مباشر إلى الدوائر العليا للدولة دون أي تفويض انتخابي أو ديمقراطي... وتتركز بشكل واسع وسري في مجموعة المستثمرين كما تعبر عن نفسها في الأسواق المالية"[2]. مما يعني أن المحاسبية الديمقراطية التمثيلية ربما لا تستطيع شمول هذه الفضاءات، ولم تجد بعد البنى المؤسسية لتحكم بفاعلية ما وراء الفضاء الرسمي. إلا أن هذا النص الذي قدمه فلورياييه يمثل ممارسة للفكر في مجتمع مدني يعتبر ضمانة محاسبية فاعلة. ويشكك مارسيل غوشيه في أساس الديمقراطية التمثيلية وضماناتها في قوله: "لا تستطيع الآمال المعقودة على الديمقراطية الرقابية، بما هي كذلك، إلا أن تُحبط أمام ما رأينا مما لا يمكن إدراكه. بإمكاننا العمل على تشديد الرقابة، وفضح دناءة الطبقة السياسية، لكن أي وسيلة من وسائل المراقبة والتوجيه هذه لن تضيف شيئا إلى السيطرة على ما يخرج مركزيا عن السيطرة من عمليات الحكم... إن اختيار الممثل لا يعني إعطاء القدرة على توجيه الفكر"[3]. ويشير إلى أنه مع وفرة المعلومات وفرص الكلام غير المسبوقة، لم يستطع المجتمع من حكم نفسه بنفسه ومع ذلك، فليس بين يدي البشرية نظام توصل إليه العقل غير هذا الذي ينتقده غوشيه.

وتعتبر الفيدرالية أداة قوية تتوافر على آليات كثيرة لإدارة الصراع الإثني والعرقي والتخفيف منه، حيث تعمل على تبديد الصراع من المركز بواسطة تخفيف مراكز القوة، وتخفيف الصراع داخل المجموعات، خلق حوافز لأجل التعاون بين الأثني والعرقي، وتشجيع تجمعات أو تحالفات على مصالح غير الإثنية أو العرقية، وهي أشكال الحكم الذي يعزز الشرعية السياسية وسيزيد على المدى الطويل المحاسبية والاستجابة للاهتمامات المحلية، ويجعل الوصول للسلطة بالنسبة للجماعات المحرومة ممكنا، وإعطاء فرصة للأحزاب المعارضة لتحكم على المستوى الأدنى، وكذلك توسيع الالتزام بالديمقراطية. فالهند مثلا عزمت على عزل أغلب صراعات الهوية على مستوى محلي بصورة أولية[4].

ولا شك أن النخبة عندما يصبحون طائفة، أي عندما يصبح السياسيون طبقة بأنفسهم يتغذون بشكل معين ولا قانوني على مقدرات العامة فإنهم بذلك يدعون المواطنين لرفض الديمقراطية وغياب ضماناتها. إن إدامة وإدماج الديمقراطية يستتبع جعلها أكثر قابلية للمحاسبية من قبل الشعب وأكثر احتراما للقانون. "الديمقراطية المستقرة تتطلب حكم القانون الذي يتطلب سلطة قضائية محايدة، مستقلة عن التأثير السياسي، وكفؤة، ومؤهلة بصورة معقولة وواسعة

[1] البيلاوي، حازم (1993)، **عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل**، مرجع سابق، ص 43، 44

[2] فلورياييه، مارك (2007)، **الرأسمالية أم الديمقراطية؟ خيار القرن الواحد والعشرين**، مرجع سابق، ص 44، 45

[3] غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 152، 153.

[4] Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 133

الحيلة... إنها تتطلب محكمة دستورية راغبة بأن تكبح وتقيد السلطة الجبارة وتدافع عن حقوق الصامتين. وتتطلب الديمقراطية الجيدة شبكة مكثفة من المؤسسات المحاسبية العمودية والأفقية التي يضبط ويوازن التنفيذي (أحدها الآخر)"[1].

إن من الأدوات الفعالة في تحقيق وانجاز تحول ديمقراطي عربيا هي تقييد المنتخب بتوازنات فعالة، فمثل هذه الضوابط والتوازنات (checks and balances) لا يمكن أن تكون منشأة بعد الواقعة. بل إن قدرة واستقلالية السلطة القضائية، البرلمانية، اللجنة الانتخابية، الوحدة المحاسبية، البنك المركزي، ومؤسسات أخرى للمحاسبية الأفقية هي بشكل مؤكد يجب أن تكون قد أسست ورسمت دستورياً جيداً قبل أن تفتح بوابات المنافسة الانتخابية بالكامل[2].

ويجب بناء مؤسسات محاسبية أفقية وعاموديه. المؤسسة الرئيسية للمحاسبية العمودية هي الانتخابات الديمقراطية الحقيقية التي يستطيع فيها المواطنون أن يمتحنوا عمل الموظف، وتبديل المهملين. ومن الأقسام الإدارية الفعالة الأخرى للمحاسبة العمودية تشمل السماع للناس (Public hearings)، تدقيق حسابات المواطنين، عمل حرية المعلومات. "وحتى تكون أدوات المحاسبة الأفقية فعالة يجب أن تكون مستقلة عن ممثلي الحكومة... هذه تتضمن السلطات القضائية، ديوان المظالم، اللجان الانتخابية، وأجهزة مكافحة الفساد. حيث تعمل الديمقراطية بلا كفاءة عندما تكون هناك أقسام إدارة ثابتة ضعيفة وأداؤها فقير للمحاسبية الأفقية، وغالبا مجتمعات مدنية مستقلة عن حقوقها"[3].

ولجعل الديمقراطية فعالة "يجب إعادة إصلاح هذه المؤسسات المحاسبية الأفقية وتقويتها..وإعادة هيكلتها لتتناسب مع بعضها بشكل شمولي. التكامل والشفافية في الحكومة هي أفضل اتجاه للمحاسبة الافقية عندما تتوشج وتتشابك الأقسام الإدارية للدولة. السلطة المتشابكة تضمن أنه إذا فشلت وكالة أو قسم في سلوكه ربما يبادر الآخر بإتمام العملية. العلاقات المتشابكة تسمح لأقسام مختلفة لتصبح معززة وقوية"[4]. وتعتمد المحاسبة الأفقية بصورة جزئية على المحاسبة العمودية، إنها "تتطلب انتخابات تنافسية عادلة وأن تدار بشكل محايد وتجري في أوقات موصوفة في القانون والدستور. وحتى نجعل المحاسبة الأفقية تعمل لا يكون ذلك بوضع نظام على الورق فقط بل أن نمنحه السلطة والاستقلالية والمصادر لتحقيق المحاسبة. وتبدأ المشاكل عندما لا يستطيع بلد ما من الحصول على نوعية عالية من المحترفين غير الحزبيين في المواقع للمحاسبة الأفقية. وحيث كانت المعايير الديمقراطية ليست متجذرة بشكل عميق، يجب أن تكون الإدارة الانتخابية مستقلة دستورياً"[5].

ويستطيع المجتمع المدني أن يكون أداة حيوية تفتح طرقا وتتجاوز الدولة السلبية بواسطة تحطيم الروابط العمودية للزبائنية والتبعية وترسيخ هياكل أفقية من المشاركة السياسية والثقة، وتوليد روابط مصلحيه جديدة تتقاطع عبر

---

(1) Ibid, p 165.
(2) Ibid, p 287.
(3) Ibid, p 300
(4) Ibid, p 303.
(5) Ibid, p, 308, 309,

الهويات المحلية والعرقية، وتنظم المواطنين ليطالبوا بخدمة عامة أكثر، ذات فعالية[1]. ومن أهم أشكال المحاسبية الاجتماعية الأفقية: المنظمات غير الحكومية، الصحافة الحرة: التي تتطلب معلومات منفتحة وحرة، لأنه بدون صحافة حرة تعددية لا تكون الشفافية ممكنة. فالتعددية تستتبع منافسة السوق بالإضافة للتنوع[2]. والصحافة "يمكن أن تلعب دورا ايجابيا في ضمان الشفافية، مثلا، بواسطة كشف الفساد أوعدم المنافسة، وتزويد العامة بمعلومات موثوقة حول ما يجري فعلا. وأن تشجع الحوار... كما يمكن أن يلعب بعض الصحافيين كمستشارين لصنّاع القرار بحيث يأخذ الصحافيون موقفا في قضايا موضوعة على المحك وبهذا يرشدون الرسميين تجاه خيارات قابلة للمعرفة. إن الرأي التحريري يجب أن يعكس ما يعتقده الصحافيون، كخبراء، بأنه صحيح..."[3] وقد ساعدت القنوات الفضائية في العالم العربي على توسيع حرية التعبير والنقد "وممارسة دور رقابي على السلطة الرسمية من خلال ممارستها وظيفة متصلة بالشأن العام"[4].

ومن أهم الأدوات الفعالة في مجال الرقابة الإعلامية هي التكنولوجيا التحررية (Liberation Technology) وأهم تطبيقاتها شبكات الصحافة الاجتماعية (ICT) التي تمكّن المواطنين بأن يقدموا الأخبار، ويكشفوا الأعمال الخاطئة، ويراقبوا الانتخابات. وتُعد، أيضا، أدوات قوية للشفافية والمحاسبية، وتوثيق وإعاقة لانتهاكات حقوق الإنسان والإجراءات الديمقراطية[5].

والمحاسبية التكنولوجية تقدم أدوات فعالة وقوية للشفافية والرقابة. "فالكاميرات الرقمية بالترافق مع مواقع مثل يوتيوب (You Tube) تخلق احتمالات جديدة لكشف وتحدي انتهاكات السلطة"[6]. كما ساعد استعمال برنامج على شبكات جهاز الخلوي من التمكين من مراقبة الانتخابات ولانتهاكات حقوق الإنسان، وإعلام المواطنين بقضايا مكافحة الفساد وحقوق الإنسان. وساعدت التكنولوجيا على الشفافية والمحاسبية، والثقة عبر الصحافة، والأسواق، والحكومة. كما تساعد المواطنين من خلال ربط الانترنت مع مصادر أخرى للمعلومات، مثلا، على متابعة أعمال نوابهم وجعل المعلومات المتعلقة بإنفاق الحكومات وتشريعاتها وقراراتها أكثر سهولة للوصول إليها من قبل الناخبين[7].

إن هذا تعبير عن تراجع البنى الهرمية وتركها المجال لتلك الأفقية التي أحدثتها "الثورة المعلوماتية والرقمية. وهي بنى شبكية بحيث بدأت تحل عمليات التشبيك محل البنى الاجتماعية السابقة عليها... سياق الثورة المعلوماتية خلق أشكالا جديدة للتنظيم، لم تعد تسير طبقا لمركزية وفضاءات أقطاب لاتخاذ القرار المتعارف عليها، إذ حل محل التراتبيات العمودية التقليدية تزايد العلاقات الأفقية، التي تتجاوز في الأعم الأغلب الحدود الاجتماعية والوطنية... حيث يبدو أثر

---

(1) Ibid, p, 310

(2) Ibid, 313

(3) Ferree, Myra, et.al. (2002), Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies, , p 292, 293.

(4) بلقزيز، عبد الإله (2007)، **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**، مرجع سابق، ص 55.

(5) Diamond, Larry (2003), Liberation Technology, p 70, 71.

(6) Ibid, p 76

(7) Ibid, p 78

الإنترنت على كثير من المجالات وعلى الخصوص مجال ممارسة السلطة"[1]. إن "بنى الشبكات تكون مفتوحة، دينامية وغير مكتملة، لأنها تمتلك إمكانيات الاستقبال إلى ما لا نهاية، وإدماج عقد جديدة ما دامت مستعدة لاستعمال أنظمة الاتصال نفسها. يساعد هذا المنطق على إحداث أعلى درجات التفاعل، بقدر ما يعيد بناء العلاقات داخل المجتمع. وهكذا، يظهر أن المجتمعات بدأت تنتظم، في سياق الأنظمة المعلوماتية الجديدة، في شبكات ولأسباب عديدة، على رأسها ما تفرضه السلطة والنظام من تحديات ورهانات"[2]. بحيث أصبح بإمكان الفرد أن يشكل "جماعة افتراضية لمناقشة جميع الموضوعات والقضايا ومعالجتها بكل حرية"[3]. لا شك أن هذه أدوات محاسبية فعالة بصورة مهولة، ويجب أن لا يسوقنا الباحث محمد نور أفاية إلى الفعل التواصلي والنقاش المفتوح لدى هابرماس، باعتباره ضمانة مؤسسية ديمقراطية. ومن هنا فهو يحسن توظيف فعالية تكون شبكات الاتصال الدائم لخدمة هذا التواصل المستمر. وهنا لابد أن أذكّر بما يمكن أن تؤديه هذه الأدوات من دور رقابي. وفي اتجاهين، اتجاه الدولة ومؤسساتها واتجاه المواطنين.

وبذلك ستكون فعالية السلطة الخامسة المتمثلة بالمواطنين عبر المنافذ والمواقع الإلكترونية كبيرة ومسيطرة على الحاضر والمستقبل مما حول جزئيا من "ميزان القوة من حراس البوابة في الصحافة التقليدية إلى السلطة الخامسة المتمثلة في المواطنين... لكن لابد من تناول أسباب عوائق انتشار المدونات، ولا سيما في وطننا العربي، وهي ضعف القراءة لدى الجمهور، والظروف الاقتصادية، واستثمار جهاز الكمبيوتر للترفيه، علماً بأن هناك تنامياً في عدد المهتمين بصحافة المواطنين في الوطن العربي، على الرغم من تلك العوائق"[4] حيث أصبحت عاملا فاعلا في "تشكيل الوعي المعاصر كبديل عن التواصل المباشر... ويلاحظ أيضاً دور هذه السلطة الخامسة في حركات الاحتجاج... وانتقلت هذه الشبكات الاجتماعية إلى تحمل مسؤولية أن تكون مصدرا أساسيا للمعلومات وأشرطة الفيديو وشهادات الناس"[5] التي بات يمارسها المواطن الإعلامي وتأثير ذلك رقابيا على سياسات الدول والانتخابات. وأثبتت بذلك نجاحها كأداة محاسبية وحسم فاعلة.

ويجب ألا ننسى أن الوظائف التحررية التي تؤديها هذه التكنولوجيا تترافق مع السيطرة الحكومية بصورة كبيرة، حيث وبداعي الأخطار، التي يمكن أن تجلبها هذه التكنولوجيا، سمحت الحكومات لنفسها، ومن خلال إجراءات قانونية أن تتدخل وتحجب نشاطات ديمقراطية عبر هذه المواقع. كما يمكن للحكومات في الدول المستبدة، وبسبب ضبابية الحد بين العام والخاص، أن تستغل حجة مكافحة الجريمة وتطبق محددات على مستعملي الانترنت، ويستحيل عندها أن تُجاب الحكومة للمحاسبة العامة. إن الفضاء الكمبيوتري مملوك ومشغل بصورة رئيسة من قبل الشركات الخاصة، لذلك فإن قرارات هذه الشركات حول المحتوى مهمة مثل تلك الصادرة عن الحكومات. ومن غير الواضح

---

[1] أفاية، محمد نور الدين (2010)، في إشكاليات مجتمع المعرفة، **المستقبل العربي**، 32 (381)، ص 37.

[2] المرجع السابق، ص، 38.

[3] المرجع السابق، ص، 39.

[4] البدراني، فاضل محمد (2011)، الأخلاقيات الإعلامية، **المستقبل العربي**، 33 (385)، ص 63، 64.

[5] المرجع السابق، ص 64.

مثلا إذا كانت كلمة (Bing) مفتاح الفلترة في العالم العربي هي مبادرة من مايكروسوفت أو أن معظم الدول العربية طلبت من تلك الشركة أن تعمل بمراعاة قوانين وممارسات المراقبة المحلية. مثلا في عام 2009 طلبت الصين من الشركات المصنعة للكمبيوترات الشخصية أن ترزم برنامج فلترة مع كل الأجهزة المبيعة فيها. أما إذا نجح تفويض مسؤوليات المراقبة والإشراف إلى الشركات الخاصة في هذا المجال فإن تحولا كهذا في مكان السيطرة سيثير أسئلة جدية للمحاسبية العامة والشفافية بالنسبة لمواطني كل الدول. ومثاله ما فعلته مايكروسوفت مع الصين حيث أنهت عمل مشغل المراقبة في الصين (its Chinese search engine)، وهو ما يفتح أسئلة كبيرة التي ربما "تساعد على تشكيل المحاسبية العامة للفاعلين الخاصين في هذا المجال"(1).

إن الطريقة التي ينظم بها الفضاء العام من قبل الفاعلين الخصوصيين ينقصها كذلك الشفافية والمحاسبية العامة. والمهم كيفية تنظيم ذلك الفضاء، فتنظيمه يحدث في الظلال بناء على قرارات الفاعلين الخاصين وليس كنتيجة للتداول العام. وهي مشكلة خطيرة في ظل عملية التحول الأمني والخصخصة. ولأجل حكم فعال للفضاء الكمبيوتري، فإنه "يجب كشف ما يجري بصورة كبيرة تحت السطح بالنسبة للمستعمل العادي للانترنت. إنه يجري هناك الآن وضع وترتيب معظم الحدود ذات المعنى الكامل على الفعل والاختيار، ويجب أن تكون مكشوفة (unearthed) إذا أريد لحقوق الإنسان الأساسية أن تكون محمية على الكمبيوتر... التغيير الحقيقي سوف لن يأتي بين ليلة وضحاها مع اختراع بعض التكنولوجيا الجديدة، وبدلا من ذلك، إنه يتطلب عملية بطيئة من تقدم الوعي، وتقنين (channeling) الإبداع في مسارات منتجة، وفي التطبيق للمحددات الديمقراطية الليبرالية"(2).

ومن المعايير المهمة التي تصادق عليها النظرية الليبرالية التمثيلية هو معيار "الإغلاق (closure) ففي الوقت الذي يوافق كل المهتمين على أن المسألة قد قُررت وأن النظام يسير قدما فإنه لا توجد هناك حاجة للمناقشة... فالفضاء العمومي يجب أن يكون مليئا بالخطاب تجاه موضوع في الفترة التي تقود إلى القرار، لكن حالما تم التوصل للقرار، فيجب على الصحافة أن تسير قدما إلى قضايا أخرى ما زالت فيها القرارات معلقة"(3). وهذا إجراء يساعد على تطبيق محاسبية من خلال ما تؤديه الصحافة التي تعي آليات عملها وفق سياق الفضاء الديمقراطي الليبرالي. أما الشكل والخط الثالث من الدفاع العمودي فهو المواطنون الواعون أو الحذرون (Citizenry Vigilant) المهتمون بالشأن العام، والمستعدون لاستغلال الآليات المتشابكة للمحاسبية ليقدموا تقارير عن الفساد وانتهاكات السلطة. أولئك الذين بنوا مؤسسات جديدة ويرغبون بالتطوير ويحتاجون للصبر(4).

هناك، من يطرح نماذج للمحاسبية قائمة على الدين، حيث الديمقراطية (أو الشورى) باعتبارها لا تنفصل عن الدين، تتضمن نظاما محاسبيا يقوم على شعور المسؤول والفرد في أدائه لمسؤوليته أنه مراقب، وهي نوع من الرقابة

(1) Deibert, Ronald and Rohozinski, Rafal (2010), Liberation VS. Control: The Future Of Cyberspace, p 50, 51, 52, 53.
(2) Ibid, p 56
(3) Ferree, Myra, et.al. (2002), Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies, p 294
(4) Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 313

الذاتية التي لا ضابط لها، غير الذات الفاعلة، وتواصي المسلمين بالاخلاقي في المجالين العام والخاص "إن مثال الورع في التصرف والطهارة في العلاقات التي يلتزمها الحاكم المؤمن من ذات نفسه وفي سريرته، أمر لا يمكن أن يراعى في ديمقراطية محايدة أخلاقيا الرقيب فيها الشعب وحده، وهو عرضه لكل ضروب الغش والتضليل التي يتمكن الحاكم منها وتمكن منها فنون الدعاية ووسائل الإعلام الحديث. لكن رقابة الشعب مؤيدة بنظام رقابة دينية فعالة وجزاءات دينية شديدة الوقع أمر بالغ الضرورة في ضبط الاستقامة السياسية. إن نظام النيابة لا ينفك عن عيوب في علاقات التفويض والتنفيذ السياسي، أو في حساب التمثيل الانتخابي، وأن هذه العيوب تجعل الأغلبية قائمة على خلل من حيث رجحان شرعيتها على الاقلية"[1] وحسن الترابي بهذا لا يعتبر البرلمان اداة محاسبية فعالة وكافية على الرغم من أنه في التمثيل الديمقراطي أداة محاسبية أفقية فعالة. كما أنه لا يعتبر مبدأ الاغلبية ضمانة حقيقية للديموقراطية، وهذا تعبير واضح عن ميله للديموقراطية المباشرة. ومع ذلك فإن الترابي يعتبر أن ورع الحاكم، عرضة للتقلب، ومن ثم لا تنفع أداة الرقابة الأخلاقية الذاتية خصوصا مع إغراءات السلطة، إذ يمثل لأسباب تعطل الشورى "ضعف المواقف الإيمانية التي تؤسس عليها الشورى، ولا سيما أن طوائف هائلة من الشعوب قد دخلت تباعا في نطاق الإسلام وحملت تراثها السياسي إلى داخل المجتمع المسلم، وتفاعلت به قبل أن تدركها آثار التزكي بأخلاق ذلك المجتمع"[2]. غير أن الترابي كان قد عبر عن موقف اعترف فيه بالرقابة البشرية، وعلى الأرجح ستكون هي العامل الحاسم في كل مرة تفشل فيها الأولى، كما تحدث عن توسعة حق المشاركة السياسية قانونيا بسبب كثافة "وسائل الاتصال وتعبئة الرأي العام... مكنت سوادا أعظم من عامة الناس من ممارسة حرياتهم وحقوقهم، وعمرت وسائل للاتصال زادت فعالية النيابة وصدقها، ثم يسرت التعبير المباشر عن لتجاهات الرأي العام وإرادة الشعب"[3]. إنها بالضبط ما يحقق محاسبية فعالة، حتى إنها تشارك في توسعة ممارسة الحقوق الدينية، وتستعمل هذه الحقوق (بصفتها الأخلاقية) كأداة محاسبية رقابية على الفعل السياسي والتعبئة. لكن التناصح بين الناس عموما كعلاقة أفقية يمكن أن يكون فاعلا، ويمكن أن يعتمد على أفكار مثل التعاون والاحترام المتبادل. وهي فضائل أكد ضرورتها على سبيل المثال، ستيفن ديلو، كما مر بنا.

ويشار إلى أن حسن البنا قد أكد حق الأمة في محاسبة حكامها ومراقبتهم في توسع في فهم مبدأ الحسبة، أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. فمبدأ الحسبة لا يعالج القضايا الأخلاقية أو الدينية فقط، بل، أيضا، القضايا السياسية والقانونية والمصالح العامة[4]. وأرى أن المعنى الذي يوفره فهمي هويدي للمحاسبية لا يستقيم مع معانيها التي عرفناه فيما تقدم، إذ يحصر أمر المحاسبية بأهل "الشورى الذين يمثلون الأمة، حيث يفترض أن هؤلاء هم الذين اختاروا الحاكم نيابة عن الأمة، ومن ثم فلهم حق تقويمه وفسخ عقده. أما الأفراد فلهم أن يتصرفوا في حدود ما يبيحه لهم مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعليهم الالتزام بما قررته الأمة من تنظيم إجراءات المراقبة والمحاسبة والتقويم. وأول

---

[1] الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 31، 32.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 36.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 14

[4] انظر الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 63.

حقوقهم التي لا يجوز تعطيلها أو إنكارها هو أن يقفوا مدعين على الحاكم بالانحراف، ولكن الذي يفصل في الإدعاء ويصدر قرارا فيه هم أهل الشورى، أو الجهة التي اختارتها الأمة بالانتخاب الحر"[1]. مع العلم أنه يشير بالعموم إلى وجوب الأخذ بأي ضمانات للديمقراطية تحقيقا للعدل والشورى انطلاقا من القول "وأن المقاصد الشرعية المطلوبة إذا تعينت لها وسيلة لتحقيقها، أخذت هذه الوسيلة حكم ذلك المقصد وعلينا أن نحور فيما نقتبسه ونضيف إليه، ونضفي عليه من روحنا، ما يجعله جزءا منا، ويفقده جنسيته الأولى فإذا نظرنا إلى نظام كنظام الانتخاب أو التصويت فهو في نظر الإسلام شهادة للمرشح بالصلاحية"[2] حيث الحافز للانتخاب ديني، وهو يعمل على أسلمة الديمقراطية، وليس واضحاً موقف هويدي من حركات الاحتجاج التي تمثل أداه محاسبية أطاحت ببعض الحكام مع العلم أنها تعتبر تجاوزاً لصلاحية النخبة التي حددها هويدي وأعطاها الحق في اسقاط الحاكم.

في حين يرى الباحث ضافار (S. M. Zafar) أن البرلمان المنتخب ضروري لجعل الحكومة قابلة للمحاسبة في عصرنا[3]، مؤكدا أن "البرلمان ضرورة منطقية وإلزامية للمحاسبية والاجتهاد وأن لا بديل عنه في عصرنا الحالي، إلا حكم الحزب الواحد أو مجلس العلماء الذي يشبه حالة البابوية... وينقل اقتراح العلامة إقبال بأن يكون مجلس هيئة العلماء منتخبا في مجلس النواب، حيث تتوافر المناقشة وحرية الرأي الكاملة"[4]، وبالتالي يمكن لعملية الاجتهاد هي الأخرى في هذا السياق أن تمارس دور المحاسبية من خلال البرلمان. وأتفق مع هذا الرأي واعتقد أنه يمثل حلاً لكل الرافضين وغير الواثقين بقدرة العلماء على الاشتهاد تحت قبة البرلمان.

ويعتقد الجابري أن العولمة أسهمت في إضعاف الدولة، حيث نزعت الخوصصة ثروات الأمة، وحولت الدولة "إلى جهاز لا يملك. ومن لا يملك لا يراقب ولا يوجه"[5]. على أنه يمكننا أن نستذكر أن الجابري اعتبر المؤسسات الديمقراطية مجرد أطر إجرائية، كما مر بنا، وهي ليست سابقة على الممارسة، فهو لا يشترط وجود مجتمع مدني (وهو أداة محاسبية ايضاً) كشرط مسبق لقيام الديمقراطية على سبيل المثال، مما لا يجعل واقع المحاسبية في فكره ينسجم مع هذا المفهوم في سياق الديمقراطية الليبرالية.

كما أنه لا يقبل اعتبار الديمقراطية جزءاً من "العلاقات الرأسمالية نفسها... بينما تهدف الديمقراطية إلى الحد من ذلك إلى أدنى درجة ممكنة بما تقدمه من اجهزة للمراقبة"[6]. فهو يعتبر الرأسمالية تقوم على التسلّط. طبعاً، سنتعرف على أن أثر التنمية في التحول الديموقراطي وضماناتها لاحقاً، حيث تنشئ السوق المجتمع المدني المستقل الذي يحد من سلطة الدولة.

---

(1) هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص 19، 20.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 31، 32.

(3) Zafar, S. M. (1998), Accountability, Parliament, and Ijtihad, p 67

(4) Ibid, p 72

(5) الجابري، محمد عابد (2007)، **قضايا في الفكر المعاصر العولمة – صراع الحضارات – العودة إلى الأخلاق - التسامح الديمقراطية ونظام القيم – الفلسفة والمدينة**، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 152

(6) الجابري، محمد عابد (1999)، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، مرجع سابق، ص197.

**- الأكثرية واعترافها بحقوق الأقليات:**

إن من مبررات حكم الأغلبية أنه يمثل أفضل طريقة ممكنة "لضمان تشريع فعال وعادل. وأنه متساوق مع الحرية المتساوية... إن الجزء الأساسي من مبدأ حكم الأغلبية يكمن في أن الإجراء يجب أن يفي بالشروط الخلفية (background) للعدالة. وهذه الشروط هي الحرية السياسية، حرية التعبير والاجتماع، حرية المساهمة في الشؤون العامة والتأثير بواسطة الوسائل الدستورية في سير التشريع، وكفالة القيمة العادلة لهذه الحريات... وعلى الرغم من أن حق الأغلبية الدستوري في صياغة ووضع القوانين مبرر، إلا أن هذا لا يعني أن القوانين المشّرعة عادلة..."[(1)]. ومن مواصفات تلك القوانين التي على الدولة الالتزام بحكمها، هو أن تُنشر وتشهر على الناس[(2)]. حيث تبرر أفعال الأغلبية فقط "بواسطة مبدأ المساواة السياسية...مبدأ حكم الأغلبية هو مبرر باعتباره أداة لانجاز المساواة السياسية"[(3)]

إن مصدر اعتبار المواطنين على حق باعتبارهم أغلبية، منبعه أن هناك حكمة مؤكدة في قرار العديد لأنه قرار جماعي (collective decision)، يمكن للجميع المساهمة فيه بحرية[(4)]. لذلك فإنه علينا أن نغادر أفلاطون عندما يحدد إمكانية الفضيلة أو المعرفة، بالأقلية[(5)]. واعتبار الديمقراطية السياسية من جهة أنها ترتيبات مؤسسية لجرائية للحكم ووضع القوانين ولنتخاب النواب وغيره ليس سوى وسيلة لتحقيق الديمقراطية باعتبارها غاية[(6)] هذا الفهم لا يوفر ضمانات مؤسسية حقيقية للديمقراطية. ويجب أن "لا تتماهى الأغلبية السياسية دستوريا، مع جماعة معينة، عرقية أو دينية أو ثقافية، وهو خرق لأهم المبادئ المطلوبة للحفاظ على الممارسة الديمقراطية، بل وعلى النظام الديمقراطي نفسه"[(7)]. وأنا مع التأكيد على أنه يجب ألا يتضمن الدستور أي تمييز لمصلحة فريق على آخر. وأنه يمكن للدولة الدينية المنحازة لدين معين ألا تضمن حرية الاعتقاد الديني، وبالتالي تكون عاملا على شيوع عدم التسامح.الأمر الذي قد يشجع الأكثرية على عدم التسامح مع من لا يدينون بدينها. ويعتبر عادل ضاهر أن الدستور بصفته العلمانية الذي لا يتضمن أي اشارة تفضيلية لجماعة على أخرى هو الضمان لمبدأ حكم الاغلبية[(8)]. وقد نجد عند يوسف القرضاوي من الضمانات ما يخفف من مخاوف ضاهر، حيث يعتبر القرضاوي "الشورى واجبة وأن رأي الأكثرية ملزم للأقلية، وأن من الواجب اتخاذ ضمانات الديمقراطية وأساليبها لتقليم أظفار الطغاة والمتسلطين"[(9)]. وانطلاقاً من تأكيده أن حرية التصويت والانتخاب والترشح تكون في الأمور الاجتهادية، يرى هويدي أن "المرجح في حالة الاختلاف هو الكثرة العددية، فإن

---

(1) Rawls, John (1971), **A Theory of Justice**, p 356

(2) انظر بيلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 286.

(3) Dahl, Robert A. (2006), **On Political Equality**, p 17

(4) Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 50

(5) Thorsan, Thomas Landon (1962), **The Logic of Democracy**, p 48

(6) انظر ضاهر، عادل (2001)، **أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص 387، 388.

(7) المرجع سابق، ص 392، 393.

(8) انظر المرجع سابق، ص394، 395.

(9) القرضاوي، يوسف (2002)، من الغلو والانحلال إلى الوسطية والاعتدال، من معالم الفكر الوسطي، مرجع سابق، ص 45

رأي الاثنين أقرب إلى الصواب من رأي الواحد"[1]. مع التذكير بأن هذا الرأي لا يعتبر ضمانة حقيقية للديمقراطية لأن هويدي لستثنى هيئة العلماء الخاصة للتشريع من عضوية مجلس النواب، وبالتالي لا تنطبق عليها قرارات البرلمان الصادرة عن الأكثرية.

وينادي محمد سليم العوا بالسماح للأحزاب الدينية بالنشاط في الفضاء العمومي ويرى أن التخوف من أن الأغلبية في البرلمان غير مضمونة، بحيث من الممكن أن تأتي أغلبية وتقرر أمرا مخالفا للدين، تخوف غير مبرر، ويمكن التأكيد على "أن ما يقرره البرلمان يمكن تغييره كونه لا يقرر نصا دينيا أو نصا معصوما أبديا"[2]. ويؤكد العوا أن الديمقراطية باعتبارها وسيلة لا تخالف الإسلام[3]. ومجمل ما يقدمه لا يوفر ضمانة لمبدأ الأكثرية بمفهومه الديمقراطي الليبرالي. ومع ذلك فإن منادلته بالسماح للأحزاب بالنشاط في الساحة العمومية يندرج تحت ضمانة حرية التشكّل والانضمام للمؤسسات الديمقراطية، مما يعني قبوله بالنسبي، في السياسة وعدم مطالبته بمرجعية ميتافيزيقية مطلقة.

ولمزيد من التوضيح لطبيعة مبدأ الأكثرية أشير إلى أنه يجب على الأكثرية أن تعترف بحقوق الأقليات، إذ يمكن لأكثرية اليوم أن "تتحول إلى أقلية غداً، وتخضع لحكم قانون من شأنه أن يمثل مصالح مختلفة عن مصالحها لكنه لا يمنعها من ممارسة حقوقها الأساسية"[4]. فمثلاً، من المتطلبات العظيمة لأداء ديمقراطي في أنظمة أغلبية برلمانية هو أن تحافظ على احترام متبادل بين الأحزاب والدعم للقواعد الديمقراطية العامة. وعلى الأغلبية أن تكون راغبة بأن تتجنب انتهاك السلطة، وأن تحافظ على الاتصال مع الأقلية وأن تعترف بمظالمها، وتسلم السلطة في موعدها. وعلى الأقلية بأن تكون راغبة بأن تنتظر وأن تعمل ديمقراطياً لفرصتها، تشكل ائتلافات لتلبي حاجات المنتخبين، تتجنب استعمال العنف لتعزز موقعها[5].

والأغلبية هي مصدر تقييد السلطة في الديمقراطية "فالمجتمع كله يؤلف نفسه على نحو توافق فيه الأغلبية، العاملة نيابة عن المجتمع كله، على حدود ملزمة على سلطاتها نفسها وتفرض هذه الحدود. لكن من غير المحتمل أن تنجح أغلبية ديمقراطية في إنكار الذات بأسلوب فعال ومتناسق وملح إلا إذا كانت الأدوات الدستورية لحماية الحقوق حصينة على نحو غير شائع، وقوية وقابلة لتطبيق نفسها إلى حد ما"[6]. واستبداد الأغلبية يكمن في تحولها إلى أغلبية دائمة. لذا، يجب أن تتشكل هذه الأغلبية دائما من عناصر غير ثابتة، تتشكل وتنفصل حسب القضايا. ومن هنا، لا يمكن أن تعني الأغلبية عرقاً أو طائفةً أو قبيلة بسبب أن عناصرها متحولة، وهذا سبب موضوعيتها وصلاحيتها كضمانة ديمقراطية.

ومن أهم نتائج هذا الشكل الأغلبي، هو أن العلاقة تشابكية وتبادلية بين أعضاء الأغلبية والأقلية، فيمكن،

---

[1] هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية**،** مرجع سابق، ص 34، 35.

[2] العوا، سليم (1998)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص 32

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 35.

[4] تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، مرجع سابق، ص 25.

[5] Powell, G. Bingham (1982), **Contemporary Democracies, participation, Stability, and Violence**, p 222.

[6] جولدوين، روبرت، أ (1995)، الحقوق والمواطنة والسلوك الحضاري، مرجع سابق، ص60.

باعتباري عضو أقلية في قضية ما أن أكون عضو أغلبية في قضية أخرى. ولذلك يطور المواطنون والموظفون المنتخبون "عادات ضبط في السعي إلى انتصارات في التصويت، وهم ميالون لاعتبار التسويات والتعديلات التي تخفف من هزائم حلفاء محتملين في المستقبل. وهم يقرون أن من السياسة الحكيمة أن يأخذوا بعين الأعتبار مصالح الآخر قدر الإمكان، وهم يتوقعون نفس الشيء مقابل هذا"[1] إن ثقافة الأكثرية بهذا المعنى غير واضحة عند نسبة كبيرة من المفكرين العرب، الذين عرضت لهم.

والأغلبية الشعبية هي في الواقع في مصلحة العدد من سياسات حكومة محددة. ونوع الأغلبية العامة العددي الذي تتعامل معه النظرية العامة هو واحد متحول، مختلف على قضايا مختلفة، لذا فإنّا كلنا نصنف مع الأقلية، أو الأغلبية، اعتمادا على ما هي القضية المستعملة باعتباره حجر المحك. تكون الأغلبية في السياق الديمقراطي متحولة، ففي التأثير، يفترض أنها ليست مجموعة اجتماعية واعية ذاتيا، محددة قابلة للتعريف، أو جمعية، مثلا أغلبية عرقية دائمة، معلمة ومحددة بواسطة مصالح متشابهة وعامة كثيرا مثل تجمع إحصائي[2] "فإن الأغلبية يجب أن تسود فقط بسبب أنها أغلبية المساواة السياسية، ليس بسبب أنها صح أو خطأ"[3]. وهنا، اذكر بعادل ضاهر وإصراره على محاكمة الديمقراطية منطقياً. ويعتبر الدستور نظاما أو منهجا لضمان الحريات. "إن كثيراً من خوف تسلط الأغلبية قام على سوء فهم: ولا نظرية ديمقراطية (باستثناء الماركسية) تدعو لمبدأ الأغلبية بدون المبادئ الأخرى"[4]. "وعلى الرغم من أن مبدأ الأغلبية لا يخبرنا إلى أين يجب أن نذهب، فإنه يعطينا الأدوات فقط للوصول إلى المسافة التي يتمنى الشعب الحر الوصول إليها"[5]. إذن، يمثل مبدأ الأغلبية ضمانة ديمقراطية شرط توافقه مع المبادئ الديمقراطية الأخرى.

أما ما يتعلق بقضية فصل السلطات فإن الفصل يظل "في التصميم وفي الممارسة عن طريق المزج: أي إن للسلطة التنفيذية حصة في السلطة التشريعية بواسطة فيتو، نقض جزئي للتشريع، وللفرع التشريعي حصة في السلطة التنفيذية بواسطة صوت في التعيينات التنفيذية والقضائية، وللقضاء حصة في كليهما بسلطتها بالمراجعة القضائية. وبالمشاركة في السلطات، يكون كل فرع قادر على الدفاع عن وضعه المفصل ضد انتهاكات الآخرين"[6]. وإذْ أتفق مع هذا الفهم فإنني أؤكد ان هذه المناقشات ستعمل على تطوير فهم لمبدأ الأكثرية ربما تناسى الكثير من المفكرين العرب الأهتمام به.

وتفهم الأقلية على أنها مجموعة من الشعب، التي صنفت بسبب ميراثها الوطني، الديني، اللغوي، العرقي العام، خارج المجموعة المسيطرة، وهم يخشون، لأنهم ربما منعوا من إدماج أنفسهم داخل المجتمع الوطني الذي ينتمون إليه، أو أن يكونوا ملتزمين بأن يفعلوا ذلك على حساب هويتهم. وربما ما يهم هو الأقليات الثقافية. والنموذج الأول هو

---

[1] المرجع نفسه، ص 61.

[2] Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p167, 168

[3] Ibid, p 178

[4] Ibid, p 185

[5] Ibid, p 204

[6] جولدوين، روبرت، أ (1995)، الحقوق والمواطنة والسلوك الحضاري، مرجع سابق، ص 62.

الأقليات أو المجموعات التي ترغب فقط بالمساواة السياسية مع كل المواطنين، من خلال ادماج أنفسهم داخل المجتمع الوطني. مثل "النساء. هدفهن المساواة أكثر من الحرية. أما النموذج الثاني: الأقلية الثقافية أو الأقلية الدائمة (أحيانا تدعى المجموعة الخارجية أو أقلية الإرادة) التي لا تريد معاملة متساوية، لكن معاملة خاصة أو ميزات، لأجل لغتها، أو دينها، أو مظاهر أو ميزات محددة أخرى. إنها عموما تضغط لأجل إجراءات وقائية قانونية ودستورية لأجل حقوق الأقلية الخاصة. وتبحث ليس عن الفرصة لتصبح أغلبية لكن عن الأمن في حقوقها وهويتها. والنظام الديمقراطي يعطي ضمانة خاصة للأقلية الثقافية وسوف تكون محمية ضد ضغط الأغلبية وتكاملها، ولتصنع قضيتها وتساهم في صنع السياسة ولتحصل الضغط المحتمل، ولتؤثر في الأصوات. باختصار، الإجراءات القضائية هي سياسية وأخلاقية كما هي، في النظام الديمقراطي نفسه، لأجل التغيير المتحول والأقلية الدائمة"[(1)]. "والمشكلة هي في حماية الديمقراطية من أقلية غير ديمقراطية تريد نشر مبادئ متناقضة مع المبادئ الديمقراطية"[(2)].

"بينما الأغلبية ربما في الواقع لا تحكم أبداً في أي وضع معطى، فإن مبدأ الأغلبية في الديمقراطية هو الحكم الذي تتشكل تحته الائتلافات منظوراً إليه من الزاوية التي تحكم بها الأقلية"[(3)]. والاختلاف بين ديمقراطيي الحقوق الطبيعية وديمقراطيي حكم الأغلبية هو مسألة لاختلاف تناقض مصطلحات ديمقراطية لا مسألة لاختلاف ابتكارات نظرية للعقل. فكل الديمقراطيين يعترفون بالحاجة لحكم الأغلبية وحماية حقوق الأقليات. الاختلاف هو مسألة توكيد. ويقول روبرت دال: إن القضية المركزية فيما إذا كانت هذه التحديدات (restrains) على الأغلبيات يجب أن تكون "في المقام الأول تحديدات مذوتة في نظام السلوك الفردي، مثل الضمير (conscience) أو التزام لما يمليه الضمير ومنتجات أخرى من التعليم مثل التلقين الاجتماعي (social indoctrination). أو تكون في المقام الأول تحديدات أو ضوابط اجتماعية (social checks) وتوازنات (balances) من عدة أنواع، أو يكون في المقام الأول ضوابط دستورية موصوفة بشكل مسبق"[(4)].

ويعتقد أن السؤال حول من سينتهك السلطة أغلبية أم أقلية، ليس سؤالا نظريا بل امبريقي. إن "الممارسة لسلطة المراجعة القضائية فعالة تماما. وهي بشكل واضح الضابط الدستوري. إن الجهاز القضائي الأعلى، أقلية، وهو معطى القوة ليتفحص أو ليضبط فعل الأغلبيات. والتفويض لهذه القوة هو فعل تشريعي يطور الخير العام (general welfare)"[(5)]. ويؤكد طرابيشي أن الديمقراطية بوصفها دورية وتناوبية تضمن حرية تداول السلطة، حيث إن "أقلية اليوم تحتفظ بحقها كاملاً في أن تصبح أكثرية الغد والمعارضة، كالحكومة، جزء لا يتجزأ من السلطة، ومن آلياتها"[(6)]. وأتفق مع طرابيشي على اعتبار المعارضة جزءاً من السلطة، علماً بأن المعارضة تُشوه بصورة دائمة في الممارسة السياسية

---

[(1)] Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 206, 207

[(2)] Ibid, p 209

[(3)] Thorsan, Thomas Landon (1962), **The Logic of Democracy**, p 8.

[(4)] Ibid,p 153

[(5)] Ibid,p 158, 159

[(6)] Ibid, p 162

العربية. ويمثل حكم الأغلبية ضمانة ديمقراطية بسبب أنه "أكثر انسجاما من حكم الأقلية مع المبادئ الديمقراطية الأخرى"[1].

والأغلبية الديمقراطية الممكنة هي المعبر عنها بحق الاقتراع العام والرأي وليس الأغلبية الطائفية أو الجهوية أو الأهلية، ويرى بشارة أن الحل هو في الديمقراطية التدريجية التي تضمن عدم تعرض الأقلية للاضطهاد، حيث يقول "وإذا لم تحصل الدمقرطة التدريجية من أعلى يرافقها اتفاق بين النخب السياسية والاقتصادية والعسكرية على احترام قواعد اللعبة الديمقراطية، فإن أي انفجار من القاعدة قد يؤدي إلى تصفية حسابات دموية"[2]. يكرر المعنى في موضع آخر حيث يؤكد أن المواطنية تكون بالرأي والمصلحة، أما الأكثرية الطائفية والإثنية فهي ليست أكثرية مواطنية[3]. لكن التساؤل الذي يمكن طرحه هنا، أن حق الاقتراع العام يرتبط بصورة مباشرة بموضوع المواطنية ومعناها وشروط تحققها، وإذا سبق وعرفنا أن بشارة يجعل القومية كبنية جمعية هي الإمكانية والشرط المسبق الوحيد للمواطنية، الذي لا يخضع لأي شرط من تلك الشروط التي تقصي البنى الجمعية كصلاحية للمواطنية، فإنه يمكننا القول أن مفهوم بشارة لمبدأ الأكثرية، والحلول التي يقدمها في هذا السياق لا تعبر عن ضمانة مؤسسية حقيقية. فالعلة التي يختلف مع بشارة عليها ليست فهمه لطبيعة مبدأ الأكثرية كضمانه للديمقراطية، فهو يقر بأنه يجب توافر مجموعة أنظمة وقوانين منطلقة من مبادئ عامة تمنع طغيان الأكثرية، "قد تصاغ كدستور أو تبقى كدستور غير مكتوب يجمع عليه، وهي لا تتأثر بالأكثرية المفارقة، وتفرض على الأكثرية أيضا بفعل اعتبارها قواعد للإجماع يتفكك بدونها النظام السياسي الذي وصلت الأكثرية فيه ومن خلاله إلى السلطة"[4] بل في عدم اعترافه بضرورة وجود شروط مسبقة للديمقراطية مما يعني أن ضمانة سيادة مبدأ حكم الأكثرية لا يمكن توافرها في طروحاته. إذ هو أميل إلى الديمقراطية المباشرة. حيث إن السياق الذي تتشكل فيه الأكثرية من وجود أحزاب ومجتمع مدني وجمعيات طوعية غير معترف به عند بشارة.

والنظر إلى الدولة باعتبارها تعبيرا عن أكثرية دينية لا يشكل ضمانة حقيقية لمفهوم الأكثرية، وينقض مفهوم المواطنة عند الأقلية ولا يضمن حقوقها. "ففي الديمقراطية القائمة على المواطنة لا توجد أقليات دينية بل جماعات دينية. ولذلك يرفض اليهود في أمريكا مفهوم أنّهم أقلية دينية، فهم يصرون أنهم جزء من الأمة الأمريكية، ويصرون أيضا على فصل الدين عن الدولة"[5]. كما يعتبر بشارة أن هذا المفهوم يمس "بحقوق الأفراد المنتمين إلى الأكثرية لأنهم يصرون على تعريفهم تعريفا دينيا لم يختاروه كرأي لهم، بل ولدوا فيه. ولا يمكن أن يشمل الدين التعريف بالولادة، فهو خلافا للانتماء إلى قومية بالولادة يفرض على المواطن أمورا أخرى، مضامين أخرى لا بد أن يحملها أكثر تعبيرات الانتماء الديني ضمورا، ويدافع عنها أكثر حراسه ليبرالية، من رجال الدين وغيرهم. فخلافا للقومية، الدين هو بالحد

---

[1] طرابيشي، جورج (1999)، الأيديولوجيا الثورية واستحالة الديمقراطية، مرجع سابق، ص 77.
[2] بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع العربي)**، مرجع سابق، ص 316
[3] انظر بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 14.
[4] المرجع السابق نفسه، ص 25.
[5] المرجع السابق نفسه، ص 142.

الأدنى عقيدة في مركزها نص له حراس ورجال مؤسسات. إن أي نقاش يجري حول حق المسلمين بتسنم مناصب في الدولة لا يحق لآخرين تبوؤها، والموقف الذي يخالف ذلك لأن هذه المناصب في الديمقراطية سوف تكون مقيدة الصلاحيات، هو دليل على أن مفهوم المواطنية لم يتبلور إلى مواطنية ديمقراطية... فالمشكلة في حالة عدم تبلور مفهوم المواطنية هي حقوق المواطنين المنتمين إلى الأغلبية"[1]. وهي رؤية لا يمكن تعميمها، حيث لا يعارض بعض المفكرين الإسلاميين، مثل فهمي هويدي، أن يتولى غير المسلم المنصب العام. كما أن بشارة يشترط لضمانة مبدأ الأكثرية ان تكون الدولة علمانية.

ويعتقد محمد عمارة أن الاستعمار هو من أثار موضوع الأقليات الدينية والقومية، مؤكداً أن الشريعة الإسلامية لم "تنتقص شيئا من تدينها بما تدين، لأن شرائع هذه الأقليات ليس فيها فقه معاملات مدنية... فالشريعة الإسلامية ليست بديلاً لشريعة مدنية نظرية وإنما هي بديل للقانون العلمي الذي جلبه المستعمر"[2] وليس فقه المعاملات بصفته قانونا وطنيا قوميا حضاريا لأبناء الأمة، بمختلف عقائدهم سوى "تحرير للعقل العربي والمسلم من التبعية والتغريب.."[3]. وهو بهذا يعتبر مبدأ الأكثرية الديمقراطي لا يوفر أي ضمانة بسبب جذوره العلمانية. مقترحا الاجتهاد بديلا عنه. وهو أيضاً موقف مغال لا يوفر ضمانة لتحول ديمقراطي حقيقي.

وتشير فريال مهنا إلى رأي لؤي صافي بهذا السياق، الذي يعتقد أن النموذج الإسلامي يضمن للأقلية الدينية المشاركة في "صنع القرار السياسي والانضمام إلى مجلس الشورى العام لأن قرار الشورى قرار سياسي يرتبط أساسا بمبدأ المصلحة العامة للمجتمع السياسي وهي مصلحة مشتركة بين جميع المواطنين على اختلاف انتماءاتهم العقدية"[4]. ثم تتساءل عن وضع الأقلية السياسية وحقوقها ووظائفها في حكم إسلامي قائم على حكم الأغلبية. "هل يحق لها ممارسة معارضة مطلقة... أم أنها يجب أن تقف تحت مظلة القطعيات المرتبطة بالعقيدة والتشريع"[5] وتؤكد أن مبدأ حكم الأغلبية، هو الأداة المتوافرة للتشريع والتقرير "تبعا لطبيعة القرارات أو القوانين، ويشمل التصويت، ليس الأمور الاجتهادية فحسب، ولكن كل القطعيات والأساسيات وما علم منه بالضرورة أيضا، لأن وجود أغلبية إسلامية في هيئة أهل التشريع قد يتحول، خلال مراحل أخرى، إلى وجود أغلبية غير إسلامية، حيث يصبح التمثيل الإسلامي في موقع الأقلية المعارضة"[6]. وتقترح تغييرات عميقة على التفكير الإسلامي المعاصر والكود اللغوي بخصوص المرأة والرق والمسيحيين، بحيث لا يشار إليهم بصيغة جمع الغائب بل "باستخدام صيغة جمع المتكلم"[7]. وهي رؤية للضمانات

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 143.

[2] عمارة، محمد (2002)، الاختراق العلماني للعالم الإسلامي، في: محمد عمارة وآخرون (محرر)، **مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر**، عمان: مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، ص 31.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 34

[4] مهنا، فريال (2003)، **لا ديمقراطية في الشورى**، مرجع سابق، ط1، ص 89.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 107

[6] المرجع السابق نفسه، ص 2001.

[7] المرجع السابق نفسه، ص 214.

الديمقراطية، أكثر صراحة من غيرها مما طرح، خصوصا، فيما يتعلق بسياق مبدأ حكم الأغلبية والإسلام.

والضمانات التي يقدمها النظام الديمقراطي الليبرالي المتمثلة في المحددات على حكم الأغلبية وحق الأقلية بأن تصبح أغلبية، هي ضمانات غير حقيقية برأى الترابي، لأنها تحيل "إرادة الشعب إلى إرادة الأغلبية... لكن المنهج الإسلامي يقوم على روح الإجماع لا المغالبة، وتمضي فيه المشاورات والمداولات... غير متعصبة لموقف مسبق حتى تنتهي إلى رأي يمثل إجماع الناس ويستقر التوفيق إلى رأي يتراضى عليه الجميع أو سوادهم الأعظم في أغلب الأحوال، فإذا عزموا عليه تحرك الشعب بأسره نحو التنفيذ... ولم تقعد منه أقلية مغلوبة على الرأي تتربص السقطات وتحصي الأخطاء ولا تعين على نجاح بل تنتظر ساعة الشماتة... إن نظام النيابة لا ينفك عن عيوب في علاقات التفويض والتمثيل السياسي أو في حساب التمثيل الانتخابي، وأن هذه العيوب تجعل الأغلبية قائمة على خلل من حيث رجحان شرعيتها على الأقلية"[1]. إن طبيعة مبدأ حكم الأغلبية ليست بالصورة السلبية التي يقدمها الترابي فهو يتلاعب بالألفاظ فالسواد الأعظم هو الأغلبية، فهناك محددات وضوابط ومسار لتحول الأقلية إلى أغلبية غير قائمة على الحقد والتنازع. **وهو** وإن أنكر المبدأ، إلا أنه يمكن اعتبار قوله سوادهم الأعظم، اعترافا بأنه لا مناص من تطبيق ذلك المبدأ. حتى أنه يشير في مسألة اختيار عثمان إلى أن عمر جمع "من هم أهل لها في تقدير الرأي العام وترك الأمر شورى فيهم، فتنازل بعضهم لبعض حتى انتهى الخيار بين عثمان وعلي وتشكل الآخرون في هيئة لجنة للانتخاب العام استفتوا المسلمين قاطبة رجالا ونساء، وعرضوا عليهم منهج علي ومنهج عثمان الذي أعلن أنه يتبع لسنة عمر وأبي بكر. ورجح المسلمون بأغلبيتهم عثمان ومنهجه ووقع عليه الاختيار وعقدت له البيعة بإشراف اللجنة وتنظيمها"[2]. ويبين هويدي أنه "قد ثبت في الحديث النبوي "بالسواد الأعظم" والأمر باتباعه، والسواد الأعظم يعني جمهور الناس وعامتهم والعدد الأكبر منهم"[3]، والترابي يعلن صراحة تفضيله الديمقراطية المباشرة ونموذجها "الاستفتاءات والانتخابات العامة وفي الأحكام الدستورية المعتمدة من الشعب... وقد لا تتيسر في أغلب الظروف تلك الشورى المباشرة أو لا تكون مناسبة لكل الأمور العامة. وتقتصر الشورى عندئذ على أهل الحل والعقد الذين يمثلون الأمة. وإجماع هؤلاء أدنى حجة من الإجماع المباشر ولكنه يلزم ما دون السلطة النيابية في الدولة. ومثل هذه الشورى هو معروف اليوم في الهيئات التشريعية النيابية"[4]. مع كل عيوبها التي ذكرها فيما سبق.

ويشكل الاستفتاء ضمانة ديمقراطية أخرى غير مباشرة. كما ينادي بقيام المنهج الإسلامي على روح الإجماع، بحيث يكون حكم الشريعة "هو تطبيق كامل مباشر لما يجمع عليه المؤمنون بغير واسطة من نظام تمثيلي تدخل عليه العيوب، أما في تقرير الأمور العامة في المسائل الاجتهادية، فإن روح الوحدة بين المسلمين وهدي الشريعة العامة وتجردهم من العصبية والمكابرة تدعوهم إلى توخي الإجماع لا المغالبة حتى تجد الجماعة كلها ذاتها ممثلة في القرار

---

[1] الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 32.
[2] المرجع السابق نفسه، ص 35.
[3] هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص 35
[4] الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 34

العام"[1]. وهي مسائل لا توفر ضمانات حقيقية لمبدأ الأكثرية. والترابي يعترف أن "ميراثنا السياسي لا يحتوي من الشورى في انتخاب الولاة وتقرير السياسات العامة إلا تلك السنن المحمودة لعهد الصحابة"[2] أي لا يوجد نظام سياسي يمكن تقليده في تراثنا، وهو لا يمانع من الاستفادة من الديمقراطية الغربية والقياس عليها، مع ملاحظة ما تنطوي "عليه أصول الديمقراطية وما يشوب إجراءاتها من روح لا توافق الإسلام، ونبني على ما فيه خير... وللمرء إن شاء أن يقول ديمقراطية إسلامية ماضيا على اصطلاح شائع يقيده ويكيفه بتأطير إسلامي ويميزه من مختلف الديمقراطيات الأخرى"[3]. كما يعتبر التربية الشورية، ضمانة حقيقية لحرية التعبير والمشاركة السياسية "فمن بعد اتخاذ النصوص واعتماد الأشكال يلزم أن تتوالى مناهج التربية الشورية يوما بعد يوم، حتى يتزكى الفرد المسلم فيباشر وظيفته المستقلة في إبداء الرأي والمشاركة في الأمر العام أصيلا غير إمعة.."[4]**.** فهو لا ينكر صلاحية الضمانات المؤسسية التي تؤمنها الديمقراطية، ولكن يعتبرها مجرد إجراءات ويعطي الأولوية لمفهوم الديمقراطية باعتبارها سلوكاً مذوتاً في حياة الجماعة. وهذا يسير في سياق تشكيكه بالديمقراطية التمثيلية وتفضيله الديمقراطية المباشرة وضماناتها،مثل الاستفتاء. كما يتضح أنه يستعمل مصطلحات علمانية وحداثية مثل قولة ديمقراطية شورية.

ويؤكد أن السياسة يجب أن تقوم على التشاور (Consultation) وانفتاح الناس على بعضهم وعدم ايمانه "بمفهوم حكم الأغلبية متسائلاً كيف يمكن لـ 51 صوتاً أن يغلب 49 صوتاً؟"[5] وأود التأكيد هنا على أنه في كثير من المسائل نجد أن الدساتير أو بعض النظم السياسية تشترط للقرار أغلبية (3/2) وليس 51%. إن الترابي دائم البحث عن الشيء الأفضل والاقرب للإجماع، وربما أن دعوته للتشاور والنقاش المفتوح تجعله أقرب للديمقراطية المباشرة مع تأكيده على الأخذ بالضوابط والمحددات التي تفسر في سياق الديمقراطية التمثيلية. وكنت أشرت في أكثر من موقع أن الترابي طور موقفه، ودعا الإسلاميين إلى الانفتاح والمبادرة والتطلع إلى بناء نظام سياسي حديث، يتناسب والتغييرات التي يشهدها العالم.

إن مبدأي الأغلبية والأقلية "مفردات تعبر عن تحولات في مواقف الرأي العام أكثر مما تعكس وجود جماعات ذات هويات ثابتة"[6]. وإن جوهر مفهوم الأقلية والأكثرية هو في اختيارات الرأي العام فما يؤسس مبدأ الأغلبية هو مبدأ تداول السلطة[7]. أي الانطلاق من التواصل والنقاش العام وليس من فصل السلطات. والأغلبية السياسية "ممكنة التغيير طالما أنها لا تقوم على ثبات الاعتقاد"[8] وغليون يتبع هابرماس الذي يعتبر أن قرار الأغلبية يكون تعبيرا عن التوافق "ما

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 33.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 37.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 38، 39

[4] المرجع السابق نفسه، ص 39

[5] Hamdi, Mohamed, E. (1998), **The Making of An Islamic Political Leader**: Conversation with Hasan Al-Turabi, p 46

[6] غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 57.

[7] انظر المرجع السابق نفسه، ص 137

[8] غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، ص 74.

دامت إجراءاته قائمة على المناقشة العقلانية، نضمن تنفيذه بواسطة استعمال الإكراه أو سلطة الدولة. ومن هذه الزاوية يمكن اللجوء إلى الأغلبية كحل يجيب عن حاجة آنية، يتوقف عنده النقاش السياسي المعقلن برهة من الوقت للبحث عن توافق لادعاءات الشرعية"[1]. وشرعية قرارات الأغلبية مرتبطة منذ بدايتها إلى نهايتها "بخضوعها المسبق لنقاش حصيف يهدف في حد ذاته إلى تحقيق توافق حول مصالح كونية"[2].

ويرى الجابري أنه لا يمكن إيجاد حل لـ "مشكلة الطائفية الدينية ومشكلة الأقليات الإثنية... من دون الديمقراطية، من دون التعبير الديمقراطي الحر من خلال صحافة حرة وأحزاب متعددة وانتخابات ومؤسسات دستورية"[3]. الديمقراطية السياسية هي الحل وهي الطريق للوحدة العربية. وهي طريق تحقيق الإرادة الحرة من خلال " التعبير الديمقراطي الحر، إنه المؤسسات التي يمارس فيها هذا التعبير بصورة منظمة ودستورية. إذن ليس هناك من سبيل غير الديمقراطية السياسية التي تعطي الكلمة لمن يطلبها بالتناوب أو على الأقل تقوم على هذا المبدأ، وليس هناك من سبيل غير سبيل التضامن والوحدة القائمين على الإرادة الحرة والإقناع المولد للاقتناع.."[4] حيث البداية تتطلب "مزيدا من العقلانية النقدية"[5] الحوار والتوافق والنقاش هو الأساس الذي يقوم عليه قرار الأغلبية، والذي يتأسس عليه أيضا الفضاء الحر. وهي عناصر أساسية في النظرية النقدية الديمقراطية التداولية.

ولا يعتبر المودودي حكم الأغلبية مبدأً صالحاً كمنهج حكم في الإسلام ويقول "والأمور تقضى في هذا المجلس بكثرة آراء أعضائه في عامة الأحوال، إلا إن الإسلام لا يجعل كثرة العدد ميزانا للحق والباطل (قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث). فإنه من الممكن في نظر الإسلام أن يكون الرجل الفرد أصوب رأيا وأحد بصرا في مسألة من المسائل من سائر أعضاء المجلس. فإن كان الأمر كذلك فليس من الحق أن يرمى برأيه لأنه لا يؤيده جم غفير. فالأمير له الحق أن يوافق الأقلية أو الأغلبية في رأيها. وكذلك له أن يخالف أعضاء المجلس كلهم ويقضي برأيه. ولكنه من الواجب على جمهور المسلمين أن يراقبوا الأمير وسيرته في رعيته مراقبة شديدة، هل هو يتصرف في الأمور ويحكم فيها على تقوى من ا أم بهوى من نفسه؟"[6]. إن ميزان العدد هو جوهر وضمانة مبدأ حكم الأغلبية الديمقراطي لأن الحكمة في الكثرة وليس في الرأي الواحد، وإعطاء الأمير حرية موافقة أو مخالفة الأغلبية يشكل خرقا لمبدأ حكم الأكثرية، بل إنه يقود للاستبداد، حيث لا توجد محددات وضوابط عليه، والمحاسبية غير الممارسة في التاريخ الإسلامي لم تكن ممأسسة حتى يمكن الأخذ بها.كما تبدو لصداء أفكار جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) في قول المودودي أن رأي الفرد قد يكون أصوب في مسألة من رأي الجماعة.

---

[1] مصدق، حسن (2005)، **النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص 196.

[2] المرجع السابق، 197.

[3] الجابري، محمد عابد (1989)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 162.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 163

[5] المرجع السابق نفسه، ص 180

[6] المودودي، أبو الأعلى (1950)، **نظرية الإسلام السياسية، معرب عن الأردية**، مرجع سابق، ص 49.

إن أبا الأعلى المودودي بين أن المواطنين مقسمون في الدولة الإسلامية[1] إلى فئة المؤمنين ويحق لهم تولي المناصب السياسية كافة، بينما غير المؤمنين يجوز تعينهم في الدولة مع ميل لعدم تعيينهم في مراكز حساسة. ويؤكد أنها "تزود الأقليات بحقوق وواجبات متساوية كواجب ديني، ما يحد من إمكانية تجريدهم من حقوقهم، بينما توظف الدولة القومية الأكثرية من أجل تجريد الأقليات من حقوقها. ويوضح المودودي بعض هذه الحقوق التي تتمتع بها الأقليات، كحفظ النفس والكرامة والتساوي أمام القانون. كما أن الإسلام يعطي حقوقا خاصة للأقليات كحرية تطبيق قوانين الأحوال الشخصية والمحافظة على الحقوق القانونية المدنية... إلا أن الأقليات ليس لديهم الحق في انتخاب المجلس التمثيلي، أو الترشح له، أو تولي الوزارات، لكن لهم الحق في انتخاب المجلس البلدي، لأنه لا يصدر قوانين عامة تلزم كل الجماعة في الدولة"[2]. وكل هذه الطروحات تشكل خرقا صريحا لمبدأ حكم الأكثرية. بل وعدم ضمانة الحريات المؤسساتية مثل حرية التعبير والتشكيل والانضمام للمؤسسات وحرية التصويت والانتخابات الحرة والنزيهة، والأهلية لتولي المناصب العامة.

ومع أن سيد قطب أعتبر الديمقراطية مجرد اجراء ووسيلة فإن قوله بمبدأ فصل السلطات في التقاضي يلزمه الأخذ بمبدأ حكم الأغلبية باعتباره من التطبيقات التي انتجها العصر.

لقد غاب الحديث عن الأحزاب باعتبارها جزءاً من السيطرة العامة عند أغلب المفكرين الذين تناولتهم في هذه الدراسة، وواحدة من أهم الضمانات المؤسسية للديمقراطية أو اعتبارها حقاً من الحقوق السياسية. والنظر لها كضمانة تسمح وتسهل النشاط السياسي وتضمن التأثير بالسياسات العامة في كل الأوقات. وتكفل الضمانات المؤسسية حق المواطنين بالمشاركة الفاعلة، وهي بالوقت ذاته، مصدر للتعليم المدني والتنوير.

ولقد كانت نسبة اهتمام أغلبية المفكرين العرب الذين استعرضت كتاباتهم بالضمانات المؤسسية ضئيلة، وعلى وجه الخصوص حرية التشكّل والتعبير والتكنولوجيا التحررية وقدرتها الكبيرة على توسعة الفضاء السياسي، فلم يدعوا إليها ولم يستعملوها، ولربما كان السبب في ذلك اعتبارهم الانترنت وتطبيقاتها جزءاً من نتائج الوضعية التجريبية، مما جعل الكثير منهم يشير إليها باستحياء. أما من تبنى الوضعية، فهو وإن دعا إلى الضمانات المؤسسية، الحرية السياسية مثلاً، وما تستتبعه من حريات أخرى، فإنه لا يقدم ضمانة مؤسسية تامة للديمقراطية، لأن الوضعية تعتبر الأحكام المعيارية خالية من المعنى، مما يرتب تضييق الفضاء السياسي على مشاركة الأحزاب الشمولية والأيديولوجية.

وعلى الجانب الأخر إن عدم اعتبار الحزبية إحدى الضمانات المؤسسية أو تقديم حرية الاعتقاد على حرية الرأي، ينم عن عدم اعتقاد بالضمانات المؤسسية، بآليات اشتغالها من مفاهيم السياسة، مثل مبادئ التسوية والإختلاف، وقبول الآخر، ذات العلاقة المباشرة بالضمانات المؤسسية. أو اعتبار تلك الضمانات غير حقيقية انطلاقاً من النظر للرأسمالية كأداة محددة للحرية السياسية، ومن الاعتقاد بأن السيطرة على المال لا تجعل توفير الضمانات المؤسسية أمراً

---

[1] انظر الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 195

[2] المرجع السابق نفسه، ص 160

ممكناً، والاحتجاج بأن الأحزاب والبرلمانات كأدوات تم تجاوزها من قبل مجموعات الضغط والمجموعات الإثنية. مع ضرورة الإشارة إلى تراجع بعض المفكرين الإسلاميين عن مواقفهم وإلتزامهم بالضمانات المؤسسية، خصوصاً الأحزاب ووظيفتها، وإن تفاءل بعضهم ببروز بنى يمكن أن تحل مكانها.

ومن جهة أخرى تبدى لي تردد بعض المفكرين ومراوغتهم في الدعوة للديمقراطية وضماناتها. حيث لم ينظر للديمقراطية وشروطها الاجتماعية على أنها شروط مسبقة، بل أعتبرت مجرد إجراء، ولم يشترط نشأة الأحزاب كضمانة مؤسسية، بل اعتقدوا أنه يمكن ممارسة الديموقرطية أولاً ثم يتبعها نشأة الأحزاب وغيرها من المؤسسات. أو لشتراط بعضهم تطابق الديمقراطية مع شرطها العلماني، مما يعني عدم ضمانة حرية التشكّل وبقية الضمانات المؤسسية للأطراف الفاعلة الأخرى في المجتمع.

ولابد من تأكيد أن ما ورد في خطاب سيد قطب حول آليات الحكم، مبدأ التقاضي وفصل السلطات، ينم عن تناقضه مع دعوته رفض الفلسفة الغربية على أساس عدم انفصال القالب عن المضمون، ويلزمه بأدوات البرلمان والحزب، التي لم يستطع العقل البشري (بما فيه عقل سيد قطب) لختراع بديل عنها.

لقد غاب الحديث عن الضمانات الأساسية، الحريات عموماً وحرية الخطاب خصوصاً باعتبارها شرطاً ضرورياً حتى تتوجد الديمقراطية. وهي أكثر من جزء من تعريف الديمقراطية. كما غاب الحديث عن تلك الضمانات بصفتها ذات علاقة تشابكية وتلازمية. ولم يتم الاعتناء بالسلوك المدني والمقياس المعياري للمدنية الليبرالية التمثيلية كضمانات يكفلها المجتمع المدني. كما أود الإشارة إلى أن ما قدمه المفكرون الذين يتبنون المنهج البنيوي من ضمانات مؤسسية لا تساهم في تدعيم التحول الديمقراطي الليبرالي. إضافة إلى أن مفكرين آخرين يتبنون النظرية النقدية التداولية ويدعون إلى ضمانات تشتغل أكثر في سياقات الديمقراطية التداولية.

ولم يتم تفصيل الحديث في الضمانات المؤسسية التي تكفل تحولاً ديمقراطياً وانتقالاً إلى المجتمع المدني، كما لم يتم الاهتمام بالمجتمع المدني باعتباره من أهم الضمانات الديمقراطية وخصوصاً سيادة مفاهيم: مبدأ الاحترام المتبادل، والتسامح، التي يعني سيادتها في المجتمع المدني أكبر ضمانة مؤسسية للديمقراطية. وأؤكد ثانية أن الهدف مما قدمته من تحليل وجدالات الفلاسفة الغربيين حول الضمانات المؤسسية، راولز، ودال مثلاً هدفت منه افساح المجال للقارئ العربي أن يطّلع وأن يتعرض لمثل هذه النقاشات التي أعتقد أنها ستعمل على توسيع الأفق السياسي للعامة، وآمل أن يتم توظيفها في توسعة الفضاء السياسي العمومي. ويكاد القبول بالنسبي أو المطلق أن يكون هو المحدد الأساسي لطبيعة الضمانات الديمقراطية التي يقدمها المفكرون من مختلف التيارات الفكرية.

ويمكن الاستنتاج أن من عوائق الضمانات المؤسسية الديمقراطية التي أشار لها بعض المفكرين ولمح أخرون لها، هي مصالح الملكية والنخبة، التي تؤثر في معارضة التصويت وعدم ضمانة حرية التصويت والتي تجعل من الديمقراطية ممارسة فارغة. كما لم تنل فكرة سوء توزيع المصادر السياسية وأثرها بعدم كفالة الضمانات الديمقراطية عموماً والمؤسسية خصوصاً، تحليلاً كافياً من أغلب المفكرين الذين تطرقت لهم. لقد كان الحديث عن الضمانات

المؤسسية المتمثلة بالأهلية لتولي المناصب العامة ضئيلاً للغاية، حتى أن العديد من المفكرين لم يسموها، بل اكتفوا بالحديث عن مبدأ تكافؤ الفرص بالعموم، دون الاشارة لهذه الضمانات وعلاقتها بحرية التعبير على سبيل المثال.

ولم يعط أغلبية المفكرين العرب أهمية معقولة للعامل الخارجي بعملية التحول الديمقراطي باعتباره يندرج تحت ما يسمى ضمانات ديمقراطية. ولم يحتل اعتبار التكنولوجيات التحررية وسيلة لتحقيق الحرية بواسطة جديدة، ولم يأخذ حيزاً كافياً في حورات المفكرين العرب. إن من أنكر ما للانتخابات من دور في التحول الديمقراطي انطلق من موقف مسبق لرفض الديمقراطية التمثيلية الليبرالية متعذراً بأن الانتخابات لا تعمل على تحول ديمقراطي حقيقي. ولم يكن نقد بعض المفكرين للانتخابات موضوعياً، حيث كان حافزهم موقفهم المسبق من الرأسمالية، وربما الصورة التاريخية للاستعمار المرتبط بها. ولم تأخذ المحاسبية حقها بالنقاش والحوار، فلم يتم التركيز على المجتمع المدني باعتباره أداة محاسبية أساسية. كما كان الموقف من الفيدرالية سلبياً عند بعض المفكرين، حيث غاب الاهتمام بها وبقدرتها على تعزيز وزيادة المحاسبية على المدى الطويل. لقد غاب عن بعض المفكرين صورة المحاسبية باعتبارها شبكة مكثفة من المؤسسات المحاسبية العامودية، كالانتخابات مثلاً، والافقية مثل المجتمع المدني واللجان الانتخابية والسلطات القضائية. كذلك يشكل عدم قبول خضوع هيئة العلماء وعملهم التشريعي لآليات العمل البرلماني عائقاً حقيقياً لكفالة الضمانات المؤسسية للديمقراطية، بل ونقض لضمانة المحاسبية ومبدأ حكم الأغلبية على سبيل المثال. علاوة على عدم تقديم فهم عميق لمبدأ الأكثرية، فلم يتم تقديم تصور واضح عند الكثير من المفكرين حول هذا المبدأ بسبب المواقف المسبقة الدينية أو الأيديولوجية من الديمقراطية الليبرالية وغياب ثقافة الأكثرية عند الكثير من المفكرين أو تجاهلهم لطبيعة هذا المبدأ عن قصد.

**3. التنمية:**

يعتقد أن التنمية تعزز الديمقراطية إلى حد أيضا أنها تغير القيم السياسية، وبنية الطبقة، والمجتمع المدني[(1)]. كما تحول التنمية الاقتصادية المجتمع بطرق متعددة منها: تغيير البنية الاقتصادية والاجتماعية، وتغير المواقف والقيم باتجاه ديمقراطي. أما على الصعيد البنيوي فهي توسع الطبقة الوسطى، وتستعمل كتوازن فيزيقي، وعندما يصبح البلد غنيا، يتحول توازن القوة من الدولة للمجتمع. كما تعتزم التنمية أن تدفع باتجاه قيم التعبير الذاتي بغض النظر عن الإرث الحضاري. إن هناك علاقة متبادلة correlation بشكل قوي بين مستوى التنمية في البلد ومستوى قيم التعبير الذاتي[(2)].

لقد تساءل هنتغتون: عن أسباب تسريع وتعزيز التنمية الاقتصادية لعملية التحول الديمقراطي حيث بين أن الثروة الخالصة بذاتها ليست سببا رئيسيا وحاسما في ذاك التحول. فقد أثبت الاستنتاج أن التنمية الاقتصادية القائمة على قاعدة تحول صناعي عريض تمثل عنصرا معقولا في عملية التحول الديمقراطي، الذي لا يمكن للدولة النفطية والمتمتعة بالمصادر الطبيعية الأخرى تحقيقه. حيث يمكن للعامل الصناعي أن "يقود إلى اقتصاد جديد، وأكثر تنوعا، وتعقيداً،

---

[(1)] Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 79

[(2)] Ibid,p 98, 99, 100.

وتبادليا، بحيث يصبح بصورة زائدة أكثر صعوبة لأن تسيطر عليه الأنظمة الاستبدادية. التنمية الاقتصادية خلقت مصادر جديدة من الثروة والسلطة خارج الدولة وحاجة وظيفية لتفوض صناعة القرار... التنمية الأقتصادية عززت تغييرات في البنية الاجتماعية والقيم التي بدورها شجعت عملية الدمقرطة. حيث يشكل الرفاه الاقتصادي في المقام الأول في المجتمع نفسه قيم ومواقف مواطنية، معززا تنمية مشاعر الثقة البينية، الرضى عن الحياة، والمنافسة، التي بدورها، ترتبط بعلاقة تبادلية مع وجود المؤسسات الديمقراطية... كما تسمح التنمية بزيادة مستويات التعليم... مما يؤدي إلى أن يعزز الأفراد المتعلمون مظاهر الثقة، والرضى، والمنافسة المترافقة مع الديمقراطية. كذلك توفر التنمية الاقتصادية مصادر عظيمة للتوزيع بين المجموعات الاجتماعية، ومن هنا تسهل التبيئة والتسوية"[1].

ويخلق "التعاطي مع الاقتصاد العالمي مصادر غير حكومية للثروة والتأثير وفتح المجتمع لتأثير الأفكار الديمقراطية السائدة في العالم الصناعي... مع التأكيد على أن الانفتاح الاقتصادي يحقق التنمية. والمحافظة على النظام السياسي مغلقا يولد صراعا لا يمكن حله. الاكتفاء الذاتي (autarky) والتنمية كانا مزيجا مستحيلا ( impossible combination)، التنمية والتأثيرات الخارجية التحررية أمر لا يمكن تجنبه... وتبرير الاعتقاد بأن التنمية الاقتصادية تعزز وتسرع من توسعة الطبقة الوسطى يكمن في أن الديمقراطية مفترضة، في مقياس ما، في حكم الأغلبية، وهي صعبة في وضع تركز التفاوتات التي تواجه فيها أغلبية كبيرة فقيرة حكومة القلة الصغيرة والغنية. الديمقراطية ربما تكون ممكنة في مجتمع زراعي فقير نسبيا، مثل الولايات المتحدة في بواكير القرن التاسع عشر أو كوستاريكا في القرن العشرين، حيث ملكية الأرض متساوية بصورة نسبية. الطبقة الوسطى الأساسية هي بصورة طبيعية، على أي حال، نتاج التحول الصناعي والنمو الاقتصادي"[2] "بصورة جوهرية، في كل بلد الداعمون الحقيقيون للتحول الديمقراطي جاءوا من الطبقة الوسطى الحضرية"[3]. كما لوحظ في العديد من الدول، أن مجتمع رجال الأعمال لعب دورا حاسما في عملية التحول الديمقراطي. و"على النقيض، حيثما كانت الطبقة الوسطى الحضرية أصغر أو أضعف، إما كانت عملية الدمقرطة غير ناجحة أو كانت الديمقراطية غير مستقرة، كما في الصين وبورما والسودان... إذن النمو السريع يقود إلى تغييرات في البنى الاجتماعية والاعتقادات والثقافة التي كانت مؤدية إلى بروز الديمقراطية. النسب العالية جدا في النمو الاقتصادي في بعض البلدان، أيضا، ولدت عدم رضى من النظام الاستبدادي الموجود"[4]. إن "النمو الاقتصادي السريع يخلق بصورة سريعة القاعدة الاقتصادية للديمقراطية، كذلك النمو الاقتصادي البطيء يجعلها أكثر بطئا. إنها أيضا، على أي حال، تثير توقعات، وتفاقم التفاوتات، وتوجد الضغوطات وتثير النزعات في النسيج المجتمعي التي تحفز أو تثير التعبئة السياسية والطلبات لأجل المشاركة السياسية"[5].

---

[1] Huntington, Samuel,(1993), **The Third Wave in the Late Twentieth Century,** P 64, 65.

[2] Ibid, p 66.

[3] Ibid, p 67

[4] Ibid,p 68.

[5] Ibid,p 69.

طبعا، تساعد التنمية الاقتصادية على خلق سلطة خارج الدولة لأن الأسواق تزود المالكين والمدراء والعمال والآخرين بالمعلومات الحاسمة التي يحتاجونها، ولذلك فإنهم يستطيعون صنع قراراتهم بدون توجه مركزي. وهذا لا يعني أنهم يستطيعون العمل بدون القوانين والتعليمات. ولأن النمو الاقتصادي يبدأ بتخفيف الفقر الحاد، وتطوير معايير الحياة أو العيش فإنه يساعد على تقليص الصراعات الاجتماعية والاقتصادية. كما أنه بسبب جعل العديد من القرارات الاقتصادية غير مركزية، لا يحتاج اقتصاد السوق إلى حكومة مركزية قوية[(1)].

فقد أعطت اللامركزية القادة السياسيين فرصة قليلة ليصلوا لمصادرهم، وخلقت الطبقة الوسطى. وأصبحت هذه مفضلة بشكل عال للتنمية الديمقراطية. "الاقتصاد اللامركزي الذي يساعد أن تخلق أمة مواطنين مستقلين هو مفضل بصورة عالية للتنمية والمحافظة على المؤسسات الديمقراطية"[(2)]

وفي الإجابة على السؤال: لماذا تضر رأسمالية السوق الديمقراطية؟ يشار إلى أن كليهما "مقيدان (locked) في نزاع دائم يعدل ويحد كل واحد فيه منهما الأخر... كما أن سبب حاجة اقتصاد السوق لتدخل الدولة وتنظيمها يعود لسببين: الأول، المؤسسات الأساسية لرأسمالية السوق نفسها تتطلب تدخلا وتنظيما حكوميا مكثفا. الأسواق التنافسية، ملكية الهويات الاقتصادية، تطبيق أو تنفيذ العقود، منع الاحتكارات، حماية حقوق الملكية – هذه وجوانب أخرى عديدة من رأسمالية السوق تعتمد بصورة كاملة على القوانين، والسياسيات، والأوامر، وأفعال أخرى نفذت بواسطة الحكومات. اقتصاد السوق ليس، ولا يمكن أن يكون منظما ذاتيا بشكل كامل. ثانيا، بدون تدخل الحكومة وتنظيمها، فإن اقتصاد السوق بصورة محتومة ينزل أذى جديا على بعض الأشخاص، وأولئك الذين أوذوا أو يتوقع أن يؤذون سوف يطلبون تدخل الحكومة. الفاعلون الاقتصاديون المحفزون بواسطة المصالح الذاتية لديهم الباعث القليل من أجل أخذ خير الآخرين في حسبانهم[(3)]". لذا فإن "العلاقة الطردية بين السياسة والاقتصاد the causal arrow، لنقل، تسير في كلا الاتجاهين: من السياسية إلى الاقتصاديات ومن الاقتصاديات إلى السياسية". كما أن "العلاقة بين النظام السياسي الديمقراطي للبلد ونظامه الاقتصادي غير الديمقراطي قدمت تحدياً هائلاً ودائماً لأهداف الديمقراطية وممارساتها خلال القرن العشرين. ذلك التحدي سوف بالتأكيد يستمر في القرن الواحد والعشرين"[(4)].

وتوسع التنمية "وما توفره من مداخيل مالية مرتفعة... هامش الاختيارات أمام المواطنين للمطالبة بحقوقهم المعنوية أي الحقوق المدنية والسياسية"[(5)]. والعلاقة بين التنمية والديمقراطية تكاملية وتساندية تساهم كل منهما في تحقيق الأخر "وإن كانت التنمية في الغالب الأعم تأتي كنتيجة من نتائج الممارسة الديمقراطية"[(6)]**.** أما حالة غياب التنمية وعدم ضمانة الحقوق المواطنية الاجتماعية التي من بينها العلم، فإن نسبة المشاركة السياسية ستنخفض مما يساعد في "انتهاك

---

(1) Dahl, Robert A. (1998), **On Democracy**, p 166, 167, 168.

(2) Ibid , p 171.

(3) Ibid , p 173, 174.

(4) Ibid , p 179.

(5) السالك، ولد ديدي (2008)، الممارسة الديمقراطية مدخل إلى تنمية عربية مستدامة، مرجع سابق، ص 26،

(6) المرجع السابق، ص 28

القانون والحقوق الأساسية والاجتماعية لمختلف الشرائح الاجتماعية"[1] إن غياب التنمية يحرم المواطن العربي من الكثير من المصادر السياسية التي تترافق أو توفرها التنمية. والإدعاء بأن التنمية تأتي كنتيجة من نتائج الديمقراطية غير متفق عليه بل إن التنمية هي الضمانة لتحقيق الديمقراطية وتطبيقها.

ونمو التحول الديمقراطي في العالم العربي مرهون بربط التعليم بالعملية التنموية[2]. حيث يزيد التعليم نسبة الوعي بالحقوق الاجتماعية والسياسية مما يشكل عامل ضغط على السلطة باتجاه إصلاح نظامها الرسمي[3]. وبحيث يتم تنظيم التعليم بما ينسجم مع التنمية وتلبية الحاجات الاجتماعية[4]. واستمرار "حركة التبادل التجاري رأسية لا أفقية تجري بين الدولة الواحدة من دول عرب اليوم ودول الخارج الأجنبي... بسبب خوف الدول القطرية من فقدان سيادتها"[5] لا يجعل من حركة التنمية فعالية حقيقية وبالتالي لا تضمن عملية تحول ديمقراطي فعلي. ويسبب اتساع الفجوة بين التعليم والتنمية أضرارا عديدة منها ألا تجد التنمية نفسها "الأطر والكفاءات المناسبة لها"[6]. مما يعني أنه لا توجد عملية تنمية حقيقية في العالم العربي، مرافقة مع ضعف التعليم، حيث يرتب انتشار التعليم بروز بنى اجتماعية جديدة.

إن "التحول الثقافي باتجاه التسامح والثقة بالآخرين، وعدم الثقة بالسلطة، وتثمين الديمقراطية لديها نتائج سياسية عميقة... ويملك نمو قيم التعبير الذاتي تأثيرا سببيا قويا على بروز الديمقراطية الانتخابية والديمقراطية الليبرالية الفعالة، من ناحية بسبب أن هذه القيم تولّد الجمعيات والأفعال المدنية التي تجبر الحكام ليكونوا أكثر استقامة وقابلين للمحاسبية، ولاحترام القانون... قيم التعبير الذاتي وسعت مدى النشاطات التي حفز الناس لها. حالا أو لاحقا، الناس الذين أصبحوا بشكل مادي، وفكري، واجتماعي أكثر استقلالا، يريدون أيضا استقلالا سياسياً. حيث تخلق عملية التنمية الاقتصادية مؤسسات وقدرات لم توجد من قبل"[7]. ولا بد من التأكيد على دور التكنولوجيا التحررية (ICT) في مجال التنمية، لأنها تربط بطريقة أكثر فعالية مزودي الرعاية الصحية الرئيسيين مع المناطق الريفية[8]. ولا يمكن ترجمة هدف التنمية للجميع دون "توفير شروط مناسبة لتلقي المعلومات من طرف الجميع... وضمان حرية التعبير والاستعمال الحر للمعلومات ولمكتسبات المعرفة... بحيث تكون التنمية قائمة على حقوق الإنسان"[9] "وتتمفصل المعرفة بالتنمية، باعتبارها عنصرا أساسيا في الاقتصاد، والاعتراف بالحق يتطلب معرفته والتعبير عنه بدون قيود. فإن حرية التعبير مطلب أساسي وضرورة للتحول الديمقراطي، حيث تساعد حرية نقل المعلومات على رفع وعي العامة بالصحة. لذا يتم التأكيد،

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 34، 35.

[2] انظر بلقزيز، عبد الإله (2007)، **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**، مرجع سابق، ص 46.

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 55

[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 71.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 75.

[6] المرجع السابق نفسه، ص 144

[7] Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 101, 102.

[8] Diamond, Larry (2003), Liberation Technology, p 71

[9] أفاية، محمد نور الدين (2010)، في إشكاليات مجتمع المعرفة، مرجع سابق، ص 34.

على أنه "إذا كانت التكنولوجيات الجديدة منبعا للتغيير الاجتماعي، فإنها لا يمكن أن تكون وعدا بالتنمية للجميع إلا باقترانها بحرية التعبير والمعرفة والقواعد الديمقراطية والعدالة... وقد أضحت عاملا من عوامل التنمية الاقتصادية والتغيير الاجتماعي، والدعوة إلى تعميمها أو نقلها وتوطينها في بيئات مختلفة مرتبطة بمبادئ كبرى تتخذ من الحرية والعدالة والتنمية المستديمة منطلقات توجيهية لها، حتى تخرج الدعوة من نطاق التبشير بها إلى حيز الإنجاز الممكن"[(1)]. ولا بد من الإشارة إلى أن التحكم بهذه التكنولوجيا بصفتها عنصرا اقتصاديا جديدا يشكل عنصر تحكم جديد، حيث يخسر من لا يستعمل وسائل المعرفة الجديدة "وكل من يستعملها دون أن ينتجها يجد نفسه خاضعا لاستغلال اقتصادي وسياسي من طرف المنتجين"[(2)] ويظهر سوء توزيع رأس المال المعرفي عالمياً غياب العدالة والمساواة من جهة الغنى والفقر والمعرفة والفكر بين الشمال والجنوب. ويقوم الرهان على قيام الدولة العربية بنقل تكنولوجيا الإعلام والاتصال والاستثمار في تعميم "اقتصاد المعرفة، والاشتراك في المجتمع الشبكي باعتبار هذا الاختيار رهانا استراتيجيا في اتجاه تحديث ممكن وتنمية متوازنة"[(3)]. إن دور التكنولوجيات كما يقدمه أفاية يمثل عنصراً اساسيا لا يمكن الاستغناء عنه لضمان تحول ديمقراطي. إلا أنني أود تجاوز ما يطرحه أفاية في مطالبته الدولة بنقل هذه المعرفة، إذ يمكن للقطاع الخاص والفاعلين الاجتماعيين المبادرة في هذا المجال، فمن المشكوك به قيام الدولة العربية بالتحول إلى الديمقراطية إرادياً.

ومن المؤكد أن آليات الممارسة الديمقراطية هي من أهم الطرق لتحقيق التنمية، وهي تحديات عرض أهمها تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام 2004، ومنها نقص المعرفة والحرية، وعدم تمكين المرأة. كما يقود الفساد التشريعي الممارس في الدول العربية حتما لفساد مالي وإداري كنتيجة للفساد السياسي، حيث ينتج عن تزوير الانتخابات والتلاعب بالقوانين عدوى تزوير لمصالح خاصة[(4)]. وأولوية المعالجة – وربما ما وقع فعلا في أيامنا هذه – هي لإصلاح البنية السياسية "لأن الفساد الذي يوقف التنمية أو يقضي عليها تماما، هو ذلك الفساد المرتبط بالحكم ودوائره"[(5)]. وأرى أن تزوير الانتخابات هو أيضاً مفتاح الفساد التشريعي حيث يوافق النواب على الملامح الأساسية للتشريع بالصورة التي تقدمها لهم الحكومة على اعتبار أنها هي من جاءت بهم إلى البرلمان، وربما اكتشاف المواطن العربي لهذه الواقعة هو ما كثّف زخم الاحتجاجات التي يشهدها الشارع العربي. إنها من نوع الثورة التي دعا إليها جورج طرابيشي.

ويعتقد حسن الترابي بوجود علاقة تناصرية بين السياسة والاقتصاد "..لن تستكمل روح المشاركة والتكافل حتى يستنصر نظام اقتسام الرأي بنظام اقتباس العلم واقتسام الرزق، ولا تتناقض مناهج المجتمع وتتخاصم ويتشوه واقع توزيع السلطة السياسية بالشورى من جراء علاقات أخرى ظالمة، العلم فيها أو المال دولة بين طائفة محدودة دون

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 35، 36.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 41.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 43، 44.

(4) انظر السالك، ولد ديدي (2008)، الممارسة الديمقراطية مدخل إلى تنمية عربية مستدامة، مرجع سابق، ص 32.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 36.

الناس..."[1]. ويلزم التأكيد بوجه خاص على الترابط بين السياسة والاقتصاد. فلا تتم الحرية والمشاركة في السياسة إلا إذا تمت الحرية والتكافل وانعدم الظلم والقهر والاحتكار في الاقتصاد. إن التوزيع العادل للمصادر السياسية هو ما يضمن تنمية حقيقية وتحول شوري ديمقراطي. حيث يؤدي توزيع عادل للمال وفرص التعليم إلى مشاركة حقيقية، كما أن سوء توزيع المال والعلم يؤدي إلى سوء توزيع السلطة. وهو ينتقد مبدأ توزيع السلطة القائم على نظام الأكثرية الذي ينتج أقلية تسيطر على السلطة والمال، والتي تعيد السيطرة على توزيع العاملين بينهما، مما يغيب التنمية الحقيقية. حيث سوء توزيع عنصري السلطة والمال يؤدي لغياب التنمية.

إن عدم تمتع دول الجنوب بسيادة حقيقية يؤدي إلى بروز العصبيات والبنى التقليدية كما يؤدي إلى محدودية سلطة حكام تلك الدول، ويصبحون وكلاء للدولة الغربية. "بل أخطر من ذلك فإن تفكك المجتمع المدني يحول التنمية الاقتصادية إلى مصدر للصدام والتنافس تبعا لنمط يؤدي إلى مزيد من ضعف الدولة الطرفية، إذن إلى توطيد تبعيتها..."[2]. وتحول أمرائها إلى وكلاء للتنمية وعائق لها. ومن أهم عوامل الانتقال إلى التنمية الجوانية والديمقراطية هو الانفتاح السياسي الذي يحول دون الانفصال بين القادة والتابعين، ويفرض حاجات الجماعة الأساسية على المصالح الخاصة[3].

ويعتبر ألان تورين أن شرط اقتصاد السوق شرط لازم في عملية الدمقرطة بسبب أنه يحد من سلطة الدولة، لكنه غير كاف، ويشترط لتحويل الاقتصاد السوقي إلى تنمية جوانية وجود دولة تتولى إعادة توزيع والتحكم بالتغيرات الاقتصادية والسياسية ويؤكد ضرورة وجود قوى اجتماعية تتولى إعادة التوزيع انطلاقاً من الارتباط بين عوامل التنمية هذه وشرط الديمقراطية حيث لا تتحقق الديمقراطية إلا بالتنمية، ولا توجد تنمية بدون مواطنية. بحيث تكون التنمية نتيجة الديمقراطية وليست سبباً لها[4]. وعلى الرغم من إشادة تورين بشرط اقتصاد السوق في تحقيق التنمية، إلا أنه لا يعتبره شرطا لازما، مؤكدا أن الدولة هي القادرة على تحقيق التنمية، مما لا يوفر ضمانة حقيقية، كما أرى، لتحول ديمقراطي ليبرالي تمثيلي.

ويجب أن يكون سعي الدولة التنموي باتجاه المجتمع "فالتنمية تصبح مستحيلة إذا لم تسع الدولة إلا إلى إغناء ذاتها، كما في الدولة النفطية، أو إذا سعت قبل كل شيء إلى فرض رقابتها على المجتمع عوضاً عن تغييره"[5]. وهو يريد أن يبرر فشل نموذج الدولة التنموي بضرب أمثلة من الدولة الرعوية، والتي تحدثنا عنها في الفصل الأول بتفصيل. وفي الديمقراطية الليبرالية أن يقود المجتمع التنمية وفق آليات السوق، في حين يقتصر دور الدولة على التنظيم.

وهناك ارتباط مباشر بين الديمقراطية والتنمية الجوانية حيث تتأتى هذه الصلة "عن أن التنمية الجوانية تنظم

---

[1] الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 39.

[2] بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 153

[3] انظر تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، مرجع سابق، ص 219، 220.

[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 204، 205

[5] المرجع السابق نفسه، ص 207

العلاقات الإجتماعية بطريقة ديمقراطية. أما البلدان ذات التحديث البراني فهي تخضع، بالعكس، لعميل خارجي كلي القدرة، كالدولة القومية أو الأجنبية، أو الرأسمالية الأجنبية أو حتى المساعدة الدولية، لا يسمح بتكون نظام سياسي تعددي، فيصبح عاجلاً أو آجلاً عائقاً في وجه الديمقراطية والتنمية معاً"[1]. إن الخلل في عدم تحقق تنمية حقيقية في البلدان التي يشير إليها، سببه سياسات الدول الغربية بالإضافة إلى وجود الخلل البنيوي السياسي والاقتصادي للدول التابعة.

وينبغي الحرص من الآثار السلبية للتنمية البرانية، حيث يمكن أن تؤدي في البلدان الآخذة في النمو، إلى "مفاعيل مضادة للديمقراطية. فهي تنشر نمط حياة البلدان الغنية في أوساط قسم من السكان هو أكبر، في الواقع، مما تشير إليه المعطيات الأقتصادية.."[2]. وأؤيد ما ذكره دال في سياق سابق في حديثه عن الاستهلاك والمواطنية في أمريكا أن ثقافة المواطنية الحقيقية هي ما يخلق التوازن باتجاه تنمية حقيقية، تدفع ثقافة الاستهلاك جانبا. كما أنه على "القادة الديمقراطيين أن يربطوا علاقاتهم مع الدول الأخرى إلى المدى الذي تكون فيه تلك الدول ملتزمة بحقوق الإنسان، حيث يشكل ذلك احتراما عظيما للتنمية وتوسعة الحرية في العالم"[3].

ومع إيمان تورين بتلازم الديمقراطية والتنمية الجوانية إلا أنه لا ينكر ضرورة التنمية الخارجية و يدعو إلى "أن نحسن التعرف إلى وجود العمل الديمقراطي حتى في الأمكنة التي أدى فيها الفقر والتبعية والأزمات السياسية الداخلية إلى إضعاف المؤسسات الديمقراطية أو إلى القضاء عليها، مؤقتاً. ينبغي أن نبحث عن سبل للدمقرطة في البلدان الآخذة بالنمو البراني، بل حتى في البلدان التي تدور في دوامة التخلف. فليس هناك من وضع يجعل الديمقراطية مستحيلة تماما"[4].

ولا يتوقف مستقبل الديمقراطية في وطننا العربي "على تغيير علاقات القوى داخل الدول العربية نفسها وفرض التعددية على النظم الأحادية أو شبه الأحادية فحسب. وإنما أيضا على تغيير علاقات القوة الإقليمية وزحزحة الاستراتيجيات الاستعمارية المترسخة في المنطقة"[5]. أي إن التنمية البرانية لها نفس ضرورة ومفعول التنمية الجوانية. فالعلاقة بين نشأة نظام حكم سياسي ودرجة التطورات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، يستدعي الإشارة إلى أن "أنماط الحكم تنشأ في حضن مجتمع ما أو بعض المجتمعات بسبب تضافر عوامل مختلفة، وينشأ كطفرة، ثم لا يلبث أن ينتشر في العالم كله... فالإبداعات التاريخية المادية والسياسية مثل نظام الحكم الجديدة تفرض نفسها على المجتمعات التي لم تبدعها حتى لو كانت ظروفها الخاصة ليست ناضجة لها تماما... واليوم نحن نعمل المستحيل لتوطين انماط التقنية الحديثة خاصة الحاسب الالكتروني والانترنت... لأننا نعتقد أن ذلك ضروري لنا من أجل البقاء في العالم والتفاعل معه والتبادل من خلال المعايير نفسها... المهم هو النظر إلى الظروف الخاصة عند تطبيقه وإعادة أقلمته مع هذه

---

(1) المرجع نفسه، ص 211

(2) المرجع السابق نفسه، ص 240

(3) Sharansky Natan and Dermer, Ron (2004), **The Case For Democracy**, **The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror**, p xvII

(4) تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، مرجع سابق، ص 241.

(5) غليون، برهان. **جريدة الرأي**، عمان، ع13467، آب، 2007م.

الظروف"[1]. والشرط المسبق لخلق نموذج تنمية داخلية مستقلة عن السوق العالمية، وخلق سبل تبيئة التكنولوجيا "يستدعي مسبقا خلق فضاءات كبرى قابلة لأن تتمتع بديناميتها الخاصة، وأن تسمح ببلورة قوى اجتماعية، طبقية ونظرية متجذرة في الداخل، وبالتالي ذات مشروع داخلي اجتماعي، أي ذات رسالة ونزوع إلى الهيمنة القومية لا بد منها لهيكلة المجتمعات"[2]. فمقاومة العولمة وتحقيق التنمية العربية مشروطة بوجود "نظام مجتمعي يحترم الحد الأدنى من الحياة القانونية والفكرية والسياسية الحرة والسليمة، ويسمح للفرد بأن يتطور وأن يبني شخصيته، ويسمح للمجتمع بأن يتحاور ويتفاوض ويتفاعل بعضه مع بعض، أي أن يكون مجتمعا ديناميكيا وحيا"[3]. فلا يرى غليون مانع من نقل وسائل التنمية وأساليب أنظمة الحكم من الغرب، ويشترط تبيئتها في منطقتنا العربية، ويشترط لنجاح نموذج التنمية وضمانها وجود فضاء عمومي يكون شرطا سابقا ووسيطا بين المجتمع السياسي والدولة الديمقراطية، فضاء يحكمه القانون قائم على النقاش والحوار والتفاعل. وهو متأثر بفلسفة هابرماس الذي يعرف هذا الفضاء "كدائرة التوسط بين المجتمع المدني والدولة، أي دائرة المصالح الخاصة المتعددة والمتنوعة والمتناقضة ودائرة السلطة الموحدة المجردة. والفضاء العام هو شرط وجود الفضاء السياسي حيث تكون الأولوية لعملية اتخاذ القرار وتطبيقه بالعمل. ومن خصائص السياسة الحديثة الديمقراطية أن يتسع فيها الفضاء السياسي بموازاة تقدم الديمقراطية"[4].

ويرى أنه من الضروري البدء في محاولة التنمية بتجاوز المجال القطري وفي الحد الأدنى أن تبدأ من مستوى الإقليم. وقدرته على أن يكون نقطة جذب للرساميل والمواهب وبالتالي الإنتاج العالمي. بالترافق مع النظر للتنمية كعملية اقتصادية وسياسية واجتماعية. "يقوم فيها المجتمع على الحرية والمشاركة السياسية، بالإضافة لأهمية التنمية العلمية والفكرية... باختصار، إن التنمية تعني أن نجيب عن سؤال: كيف يمكن أن تصبح جميع مجالات الحياة المجتمعية ميادين تراكم لقيم الإنتاج والإبداع العالمية؟"[5] إذن يعتبر الحريات والمشاركة السياسية شروطا مسبقة لتحقق نمو المجتمع. كما يرى أن "التعاون والاتحاد بين الدول العربية، كما هو الحال بين الدول جميعا بما فيها الأوروبية، يشكل المدخل الإجباري لتحقيق أي تنمية إنسانية في البلدان العربية"[6]. مع الملاحظة أن النموذج الاوروبي لم يستقر بعد حيث تتوالى الأزمات الاقتصادية في بعض الدول الأوروبية، بالإضافة لظهور رفض لهذا الاندماج للشعور بالخطورة على الهوية والسيادة القومية.

ويؤكد في مقام آخر أن إعادة التوزيع العادل للمال والخدمات والحقوق الاجتماعية هي شرط لتحول بنية

---

[1] غليون، برهان (2004)، التحفظات على الديمقراطية في البلدان العربية، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **أزمة الديمقراطية في البلدان العربية اعتراضات وتحفظات على الديمقراطية في العالم العربي**، ط1، بيروت: دار الساقي، ص 177.

[2] غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، 164.

[3] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 61

[4] مصدق، حسن (2005)، **النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت**، مرجع سابق، ص 7، 8.

[5] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 64.

[6] المرجع السابق نفسه، ص 137

السياسة، حيث يسمح إعادة التوزيع بالتواصل والاندماج[1] ويعتقد أن من أهم عوامل وشروط تنمية مستقلة وثابتة هو وجود اتحاد عربي فدرالي كبير كضمانة وحيدة لتحول اجتماعي ديمقراطي، "حيث يحقق تداول وتراكم العلم والاقتصاد والتقنية فرصاً لتحقيق التنمية الحقيقية"[2]. إذ إن تحقق التنمية غير ممكن إلا في إطار التكتلات الأقليمية[3].

مع "التأكيد على صحة أن عولمة الاقتصاد دون عولمة السلطة العامة قد أعاق التحول الديمقراطي"[4]. حيث إن الأزمات المالية والعالمية تدار لمصلحة الدائنين دائما في البلدان التي تعاني من أزمات اقتصادية فإن ذلك يفقد تلك المؤسسات والدوائر العليا للسلطة شرعيتها الديمقراطية. "وأحد الحلول المقترحة أن تواصل الحركات الاجتماعية فرض رؤيتها على تلك الدوائر"[5]. ولا يعني ذلك نفي العلاقة الضرورية بين مستوى التنمية (عامل السوق) والدمقرطة، إذ إن الإنترنت وتطبيقاتها هي من مخرجات السوق، فقد أفرزت نشاطات التجارة ورجال الأعمال نتائج سياسية كما أشرنا سابقا، وهي شرط وأداة التحول الديمقراطي في عالمنا العربي.

وإذا كان بقاء المؤسسات الليبرالية يتطلب توافر قدر من المدنية فإن ما يبدو من تناقض بين السلوك الحضاري والسوق فهو سطحي "فأحدهما غيري والآخر أناني، والأول شامل والآخر حصري، لكن كلاً منهما يعتمد على الآخر اعتمادا تبادلياً في الحقيقة. فمجهولية السوق نفسها، وتجاهله النسبي لما هو أساسي وشخصي، شرط ضروري لتوسيع الوعي الذاتي الجماعي حتى يشمل أشخاصا مجهولين وغير ظاهرين للعيان"[6].

ويعتقد أن أسلوب التنمية البرانية من أجل التحول للديمقراطية يمكن أن يأخذ عامة ثلاثة أشكال عالمية: الدبلوماسية، ومشروطية المساعدات، والعقوبات. وترتبط هذه بعلاقة متقاربة ومتشابكة[7]. مع ملاحظة أنه ليس مفاجئا أن العقوبات تفشل بجلب الديمقراطية[8]. والمساعدات الديمقراطية يمكن أن تساعد على توسيع وتعميق الإصلاحات الديمقراطية في القطاعين الحكومي وغير الحكومي، كما يمكن أن تساعد الفاعلين على أن يحافظوا على بعض الاستقلالية السياسية والنشاط المدني الجاري، وعلى المدى الطويل تساعد على بناء وعي مدني ومؤسسات مدنية على المستوى المحلي[9]. وأتفق مع القول بأن الدولة العربية القطرية تتحمل مسؤولية فشل التنمية فهي "دولة ضعيفة في مجال الإنجاز الأقتصادي والاجتماعي والسياسي بالمعنى الإيجابي"[10] لذا، فإن النموذج المثالي للتنمية الديمقراطية هو الدولة القوية، وليس معنى ذلك أنها الدولة التي تتدخل بشكل مكثف في الشؤون الاقتصادية والاجتماعية، بل هي الدولة التي

---

[1] انظر غليون، برهان (2000)، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، مقدمة نظرية، مرجع سابق، ص 250.

[2] غليون، برهان (2003)، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مرجع سابق، ص 283، 284.

[3] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 314

[4] فلورباييه، مارك (2007)، **الرأسمالية أم الديمقراطية؟ خيار القرن الواحد والعشرين**، مرجع سابق، ص 56

[5] المرجع السابق نفسه، ص 59، 60

[6] شلس، إدوارد (1995)، السلوك الحضاري والمجتمع المتمدن، مرجع سابق، ص 13، 14.

[7] Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 114

[8] Ibid,p 116

[9] Ibid,p 131

[10] بيلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 30.

تعالج جزءا معقولا من الوظائف لكن تؤديها مع درجات عالية من المسؤولية والقدرة والفعالية[1].

إن الدولة الريعية وممارساتها هي أحد أهم أسباب غياب التنمية الحقيقية في الوطن العربي و"هي أبعد ما تكون عن فرض نفسها كالدولة الأكثر فعالية في مجال رغد العيش... وهذا الأمر يدلّ على أن القسم الأساسي من الريع لا يستخدم في النفقات المجتمعية، وبالتالي فهو يسمح بتسريبات مهمة نحو قطاعات غير منتجة وخارجة عن المجتمع... ومن هنا فإن اقتصاداً ريعياً مهما وصل مستواه ليس بالضرورة أنه يمكن أن يحقق تنمية... إن السياسة المتبعة في مجال استخدام الريع تعزز التبعية بدل أن تلغيها"[2].

وحتى تكون التنمية فعالة يجب أن يكون نشاط التنمية معالجا مباشرة للحياة الداخلية وشخصية الكائنات البشرية بالإضافة إلى مؤسسة المجتمع. وأن يكون هدفها أن تُطوّر عملية تغيير لجتماعي يولد أو يحدث التعاون، واستقامة العمل، والعدالة، إنه التحول الذي ينْفُذُ إلى كل جانب من العلاقات التي تحكم النشاط الإنساني. من هذا المنظور، التقدم المادي فُهم بصورة لائقة ليس باعتباره غاية في ذاته، لكن بدلا من ذلك باعتباره وسيلة للتقدم الاجتماعي والفكري والأخلاقي[3]. لذلك يجب ألا تربط الولايات المتحدة مساعداتها بمصالحها الخاصة من خلال تقديم العديد من المساعدات التقنية التي تعمل على تقدم أجندتها هي لا دول العالم الثالث[4].

وإذا كان برهان غليون يعتبر السوق شرطا ليس كافيا لتحقق الديمقراطية، حيث إن شروط "الإمكان لا تعني حتمية التحقق"[5] فإنه يحمل غياب الديمقراطية إلى سياسات التنمية، بسبب أنها أعطت الأولوية لآلية السوق واقتصاد النخبة على اقتصاد الحاجات وفككت القاعدة الاقتصادية المستقلة وتسببت بغياب المساواة[6]. وإذا كان حمل العولمة مسؤولية عولمة الاقتصاد وعدم عولمة السلطة، أي دمقرطتها، فإن السلطة الوطنية تتحمل كذلك جزءا أساسيا من المسؤولية، "فانحطاط السلطة وآلياتها مع زوال نزوعاتها الوطنية والقومية، وتدمير أطرها القانونية، قد قلب التنمية كمشروع إلى قناة لتوزيع المنافع والمكاسب على المحاسيب والأنصار"[7] فما لم يصاحب العولمة هو غياب السلطة المنظمة وغياب شرطها القانوني كأطر شرعية. ويشار إلى أن العولمة بأولوياتها التنموية خلقت ما سمي بـ"مواطنة التلقي لا المشاركة. المواطنة التي تسير وفق تصور منطق تراكم رأس المال، وميكنزمات السوق..."[8] وبالتالي لم تشكل ضمانة حقيقية للديمقراطية،حسب هذا الرأي، ولكن الواقع أن لا التنمية السياسية ولا الاقتصادية حصلت، وأن العولمة كما قيل حضرت اقتصاديا ولم تحضر سياسيا، مما غيب مفهوم مواطنة وتنمية حقيقيتين. ومع ذلك لا ينفي ما قدمه

---

[1] Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 302

[2]بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 59، 60

[3] GolMohammad, Muna (2004), World Citizenship, Identity and The Notion Of An Integrated Self, p 146

[4] Hawthorne, Amy (2005), Is Civil Society The Answer?, p 102

[5]غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 77.

[6]غليون، برهان (2002)، تعقيب في: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 343

[7] المرجع السابق ذاته، ص 451.

[8]الريضي، سعد موسى (2008)، أثر العولمة في المواطنة، مرجع سابق، 126.

غليون من صورة رافضة لآلية السوق، لا ينفي دور التنمية في عملية التحول الديمقراطي وضمانته بشرط أن تشتغل شروط الديمقراطية وضماناتها سوية.

ويعتبر الجابري أنه لا يمكن أن تتحقق التنمية إلا بإعادة بناء المجال السياسي العربي على عناصر أساسية منها الانتقال لمجتمع مدني، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبة "وبعبارة أخرى تحويل الاقتصاد الريعي إلى اقتصاد إنتاجي. إن الاقتصاد العربي يطغى فيه الريع بكل مكوناته وتوابعه من عطاء وعقلية ريعية.. الخ وهو يعاني في كل قطر عربي من مشاكل مزمنة لا سبيل إلى التغلب عليها، إلا في إطار تكامل اقتصادي إقليمي جهوي وفي إطار سوق عربية مشتركة تفسح المجال لقيام وحدة اقتصادية بين الأقطار العربية هي وحدها الكفيلة بإرساء الأساس الضروري لتنمية عربية مستقلة"[1]. وهذا في تأكيده أن الديمقراطية الاجتماعية باعتبارها لختياراً اقتصادياً لا "يمكن تحقيقه مع غياب الديمقراطية السياسية"[2]. على أنه من المفيد أن أذكر بأن الجابري وإن لشترط قيام المجتمع المدني واقتصاد الضريبة، إلا أنني بينت أنه لا يعتبره شرطا مسبقا للديمقراطية، ولا يعني بتحويل الغنيمة إلى اقتصاد الضريبة اعتماد آلية السوق. وهو في اعتباره أن التكامل الاقتصادي الإقليمي يؤدي إلى وحدة اقتصادية تكفل تحقيق التنمية، يذكر بأن الفلسفة الماركسية تفترض "مسبقا أولوية الاقتصاد على المطالب الاجتماعية الأخرى"[3].

ومن المهم التأكيد أن الحكومات في العالم العربي تتعامل مع الطبقة الوسطى على أسس أسرية. وتعتبر هذه الطبقة على لتساعها وتناميها السريع من فئات المجتمع المحرومة من المشاركة في الإدارة العليا والحكم. وكذلك الحال بالنسبة إلى طبقة العمال والمهنيين التي تمثلها النقابات المهنية على لختلاف أنواعها. "حيث لا تعامل الدولة الخليجية، القوى الاجتماعية بمساواة فهي تقدم لمتيازات للبعض على الآخر وتحرم أخرى". ويرى علي محافظة "أن هذا الأسلوب في الحكم يفرض جمودا قسريا على القوى الاجتماعية الفاعلة في المجتمع، ويتعارض والتغيير الاجتماعي الذي تحركه التطورات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ويفضي في النهاية إلى اللجوء إلى المجابهة والاحتكام للعنف"[4]. مما لا يشكل أي ضمانة لتحقق التنمية والتحول الديمقراطي. ويعطّل وظيفة الطبقة الوسطى في هذا التحول المنشود.

(1) الجابري، محمد عابد (2007)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مرجع سابق، ص 374.

(2) الجابري، محمد عابد (1997)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص 106.

(3) لاكومان، ميشال (2009)، كورنيليوس كاستورياديس: من المتخيل إلى السياسي، في: **فلاسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها**، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف، ص 250

(4) محافظة، علي (1989)، تعقيب، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**، ط1، عمان: منتدى الفكر العربي، ص 70، 71.

# الفصل الثالث

# الديمقراطية والعلمانية والشورى

## 1. الديمقراطية والعلمانية :

### - مفهوم العلمانية :

يبين عادل ضاهر أن لفظة العلمانية مشتقة لغويا من "عالم" بفتح العين واللام وليس من لفظة علم. أما لفظة علماني بكسر حرف العين فتعني اعتبار المعرفة العلمية نموذجا لكل العلوم، أي إنه الوضعي الذي لا يعترف بإمكانية المعرفة الخلقية أو الدينية أو الميتافيزيقية، لأنها معرفة لا تخضع لمعايير العلم. والعلمانية التي يهتم بها ضاهر هي تلك التي تعطي للعقل استقلالية عن الدين في توظيف الإنسان له في أي مجال. وهي تعبير عن موقف معرفي من طبيعة المعرفة العملية، أي معرفة الغايات والوسائل وعلاقتها بالمعرفة الدينية. وليس بالضرورة أن يكون العلماني (بفتح العين واللام) علمانياً (بكسر العين)[1]. طبعا، يوظف ضاهر هذا التمييز بين اللفظتين لأن العلماني الوضعي الذي يرفض الأحكام المعيارية ويعتبرها خالية من المعنى لا يتناسب مع غاية ضاهر في توظيفه للقيم الواضحة بذاتها والتي يمكن للعقل أن يتوصل إليها باعتبارها أساسا يجب أن يقوم عليه أي نظام سياسي وليس مشتقة من القيم الدينية.

وفي هذا السياق يبين ليو شتراوس (Leo Strauss) أن الوضعية هي ذلك الاتجاه الذي يؤكد أنه لا يمكن تحصيل المعرفة الحقيقية إلا من خلال استعمال مناهج العلوم الطبيعية فقط، وأن الفلسفة السياسية لا يمكنها إقامة نظام سياسي فاضل، لأنها "تكتفي بوصف ما هو واقع ولا تتجاوز هذا إلى ما ينبغي أن يكون"[2]. أي لا يمكنها التوصل للقيم. إن استغناء العلوم الطبيعية عن الأحكام القيمية واستبدالها بالعبارات الوضعية، لا يستقيم خصوصا أن هذه الأحكام ضرورية لا غنى عنها في مجالات البحث السياسي والاجتماعي عموما، حتى أن ماكس ڤيبر (Max Weber) الذي دعا إلى إقامة علم اجتماع لا يقوم على أحكام القيمة لم يلتزم في أبحاثه بذلك المبدأ، والمهم كما يرى شتراوس هو أن تستعمل الأحكام القيمية استعمالا واعيا وذكيا وعميقا. وإذا رفض الوضعيون القيمة وأحكامها، لأنهم يعتقدون بعدم إمكانية تحصيل الخير المطلق، فإن شتراوس يعتقد "بأن القيم المطلقة، هي أمر تؤكده الأحكام الفطرية للإنسان في كل زمان ومكان"[3]. إن رفض ضاهر عدم إمكانية اشتقاق المعرفة الخلقية من العلوم الميتافيزيقية على العموم يتناقض مع ثبوت ضرورة تلك الأحكام القيمية للبحث السياسي والاجتماعي كما أشُير بأعلاه، خصوصا أنه يعتقد أن المعرفة التي يمكن إقامة نظام سياسي فاضل على أسسها لا تنحصر في المعرفة العلمية (الوضعية).

ومما يدعم ما ذهبت إليه تأكيد محمد عبد الجبار بأن تلازم العلمانية - الديمقراطية إن صح فهو عائد لظروف

---

[1] انظر ضاهر، عادل (1993)، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، مرجع سابق، ص 37، 38.

[2] ميللر، يوجين ف. (1996)، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، في: أنطوني دي كرسبنى وكينيث مينوج (محرر)، **أعـلام الفلـسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة ودراسة د. نصار عبد ا ، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ص 61.

[3] المرجع السابق، نفسه، ص 66.

تاريخية موضوعية تتمثل في تزامن بالنشأة في الزمان والمكان، وليس بسبب تلازم نظري. إن تلازم صفات معينة بمفهوم معين في ظل ظروف تاريخية أو ثقافية خاصة، لا يعني أن هذه الخصائص سمات دائمة لازمة للمفهوم[1]. مما يؤكد كذلك أن افتراضات ضاهر لا يجوز أن تُعد تحديدا حصريا لمفهوم العلمانية.

أما محمد عمارة فيرى أن العلمانية هي "من العلْم نسبة إلى العالم باعتباره الدنيا المقابلة للدين"[2]. ويقوم رفض عمارة للعلمانية من اعتبارها نتاج التصور الأرسطي الذي حدد مجال عمل الذات الإلهية بالخلق دون تدبير العالم والطبيعة والاجتماع الإنساني، إضافة لتوافق التصور النصراني مع هذا التصور، الذي دعا لترك ما لقيصر لقيصر، دون أن يتدخل ا في ما لقيصر، وهو ما دعمته فلسفة التشريع الرومانية التي جعلت مقاصد التشريع تحقيق المصلحة الدنيوية دون ربطها بالأخلاقيات الدينية. ما أدى إلى المطالبة بفصل الكنيسة عن الدولة. وفي المقابل، يرى عمارة أن فعل ا في التصور الإسلامي يشمل الخلق والتدبير، والفعل البشري، وأن الإنسان يحكم بإرادة ا وتكليفه الشرعي[3]. إن عمارة لا يترك لحرية الإنسان وقدرته على الاختيار أي مجال في الوصول لنظام حكم سياسي ديمقراطي. مما يجعل تحديده لمفهوم العلمانية محل شك.

كما يعتقد أن إدخال مفهوم العلمانية إلى اللغة العربية في تيارها المعاصر أوحى للعقل الإسلامي بالفصل بين الديني والدنيوي، ومن ثم أوجد الانطباع السياسي الاجتماعي الذي يعبر عن "وجود هوة أو ثغرة لا يمكن جسْرها تفصل بين ما تعتبره "دولة ثيوقراطية أو دينية" عن "الدولة العلمانية" والتسبب في ظهور انتفاضات اجتماعية وسياسات وتفكك"[4]. فقد جرى التلاعب بكلمات ونقل معاني تتضمن حقائق أساسية ليست من الإسلام مثل كلمة عالم وعدل، وتم حصر تحصيل المعرفة باللغة أو على ما تحصله التجربة، وتحولت العدالة إجراء، ومساواة مطلقة. حيث إن استعمال تلك المعاني في الفكر الإسلامي المعاصر يعني الوقوع تحت تأثير الوضعية[5]. إن رفض الباحث لمنهج التحليل اللغوي المنطقي الذي يعتبر اللغة هي الاستعمال ليس مبررا. إن الأمم تتفاعل ويتم نقل مفاهيم بعد نقدها لتوظيفها في تطوير الحياة السياسية، وهذا ليس أمرا محرما.

وفي السياق نفسه، يشير برهان غليون إلى أن الفلسفة الوضعية تسببت بالعداء للدين حين اعتبرت أن الدين نشاط اجتماعي غير واع، وأحلت محله المعرفة الوضعية[6]. كما ظلت العلمانية كوعي زمني محصورة بنخبة ضيقة، أو بقيت فكرة غير واضحة عند الطبقات الوسطى، بمثابة هالة تغلف الوعي الديني للجماعة، حيث صار للدين بسبب ذلك دور كبير في السياسة، وأدى غياب المساواة لاستغلال الدولة للدين وتوظيفه لأهدافها. ولم تكن العلمانية نتاج صراع

---

[1] انظر عيد، عبد الرزاق وعبد الجبار، محمد (1999)، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، مرجع سابق، ص 231، 232.

[2] عمارة، محمد (2002)، الاختراق العلماني للعالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 2

[3] انظر المرجع السابق نفسه، 14، 15.

[4] العطاس، سيد محمد (2002)، المواجهة الإسلامية مع الحضارة الغربية الحديثة : العلمنة وأزمة الهوية، محمد عمارة وآخـرون (محـرر)، **مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر**، عمان: مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، ص 26

[5] انظر المرجع السابق نفسه، ص 29

[6] انظر غليون، برهان (2003) الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، مرجع سابق، ص 154.

اجتماعي داخلي ناتج عن تحلل القيم التقليدية وغياب أي تأثير لها في الفعل الجماعي في الواقع المعاش. "بل تبنتها نخبة لا علاقة لها بالشعب"[1]. كما أن ما ساعد على فشل العلمانية هو ارتباطها بالاستعمار الذي وظّفها من أجل نشر الطائفية في الوطن العربي[2]. وكذلك "غياب فضاء عام للمشاركة والتواصل وتداول السلطة"[3]. كما أن تبني الدولة للعلمانية قبل النخب المحلية وفصلها الدين عن الدولة كان سببا آخر لفشل العلمانية. مؤكداً أن العلاقة بين العلمانية والديمقراطية ليست علاقة ضرورية[4].

ومع ذلك، فهو يرى أن العلمانية يمكن أن تنجح من خلال طرحها في إطار إعادة تنظيم الفضاء العام بحيث تتمتع السلطات بالاستقلالية، وبواسطة سيادة مفاهيم مثل الاحترام المتبادل كشرط للتعاون. والعلمانية مفهوم تاريخي متبدل ارتبط بالحداثة كعنصر عقلنة، أي إعادة تأسيسها على العقل لا النقل، حيث انتقلت مرجعية القانون بصورة كبيرة من الدين إلى الاجتهاد والمصلحة. مرجعية اكتسبت شرعية على الرغم من أنها غير مشتقة من النصوص. أي جعل القانون وضعيا بواسطة العقل الإجرائي. ويسميها غليون علمانية نقدية تصحح نفسها، وهي ممارسة اعتمدها علماء الدين سابقا عندما وظفوا الحجة العلمية لتبرير شرعية الدين. أي إنهم أصبحوا علمانيين "وأصبحت معايير العلم الوضعي هي المعايير المرجعية في تفكيرهم الديني"[5]. وهذا يعني أن العلمانية كما يفهمها غليون هي العلم الذي يمكن استغلاله لاشتقاق قيم عقلانية من الدين، ووظيفة العلمانية تنظيمية بهدف تحقيق المساواة من خلال مشاركة الجميع في السياسة. والعلمنة هي عملية تاريخية موضوعية مستقلة تجري بغض النظر عن وعينا لها. تؤثر فينا وتغير نظرتنا للواقع والتاريخ دون أن نعرف كنهها. وهي نتاج معايير جديدة فرضت على العالم في جميع ميادينه، ومنها علمنة المجتمعات الإسلامية عمليا. ويميز بين هذا النوع من العلمنة والعلمانية التي تفصل الدين عن الدولة. وقد اعتبر أن وظيفة النقد هي "الكشف عن الاستعمالات المتعددة والمتباينة للمفهوم في السياقات الاجتماعية والتاريخية المختلفة"[6]. ويبين أن المعاني السلبية التي حملها مفهوم العلمانية في الفكر العربي المعاصر جاء بسبب استعمالات النخب العربية الأداتية لها في صراعها الفكري بين التحديث والمحافظة. وبسبب استغلالها في الصراع السياسي، لم تأخذ معناها الماضي، أي وسيلة لتفسير الدين، ولم تحول الدولة إلى دولة مواطنية، ولم يعتبرها الفريق الأخر قضية إجرائية سياسية لا أثر لها على العقيدة الفردية. بل صارت عقيدة نخبة عند الطرف الأول ومرادفة للكفر عند الفريق الثاني[7].

فقد أغلقت العلمانية الحقل السياسي ومنعت التحول الديمقراطي. ويرى غليون أن الديمقراطية هي البديل لكلمة العلمانية، حيث تستحضر الديمقراطية الموقف العلماني بالضرورة، أي المساواة بين جميع الأفراد دون اعتبار لعقائدهم،

---

[1] غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفة من الدولة إلى القبيلة**،مرجع سابق، ص 94،93.
[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 95.
[3] المرجع السابق نفسه، ص 100.
[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 105، 106.
[5] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 224، 225، ص 226.
[6] المرجع السابق نفسه، ص 227، 228
[7] انظر المرجع السابق نفسه، ص 229، 230.

أما العلمانية فلا تعني الديمقراطية بالضرورة، فيمكن أن تكون مرادفة للاستبدادية.والديمقراطية هي الحل لمشكلة العداء بين الدين والسياسية، وتصحح مفهوم العلمانية وتتجاوزه من أجل تحقيق تعاون الدين والسياسية لانجاز تربية مدنية أخلاقية بأقصى حدودها[1]. مما تقدم يعتبر غليون العلمانية مسألة إجرائية، كما تعني المساواة، وشرط العلمانية الضروري هو الديمقراطية. والديمقراطية التي تنتج العلمانية لا تتحقق إلا بوجود فضاء تواصل وتفاعل عام، القائم على الفعل التواصلي كما حدده هابرماس.

ويرى غليون أن العلمانية باعتبارها نظرية طرحت بمعنيين الأول إجرائي سياسي. ينظم العلاقة بين الدين والدولة ويهدف لنزع القدسية عن نشاط وممارسة الدولة ويخضعها للمحاسبية. وأما الثاني فهو سلفي يهدف لإدارة الرأسمال الفكري وينظم العلاقات داخل العقل نفسه بين مصادر القيم الدينية والعلمية. وهو الذي يتمظهر في نمو الوعي الخاص برؤية العالم المادي والروحي. ويؤكد أنها بالمعنيين شكل من العقلانية يعكس حالة الحداثة باعتبارها تعبيرا عن تطور استعمال العقل والملكات البشرية الأخرى في فهم وتأويل الدين. وفي المعنيين لا علاقة لها بإدارة العلاقات في المجتمع الطائفي. ويؤكد غليون أن العلمانية لم تكن "منبعا للقيم، ولم تعن أبداً ترسيخ القيم الإنسانية والمساواة بين البشر، كما تحاول هي نفسها أن تبرره اليوم"[2]. ويبين أن الدولة المركزية في تاريخنا عندما أقامت هيئة دينية تضع أطر السلطة التشريعية والقضائية، أصبح الإفتاء مؤسسة رسمية وحصرت الاجتهاد بها، فنتج من هذا الإقصاء نشوء الحزب. "أي تحول الدين المستبعد عن الدولة إلى حزب، في إطار المقولات السائدة وحسب اللغة المتداولة في الدولة الوطنية"[3].

ويؤكد أن الجانب الإجرائي السياسي للعلمانية غاب وبقي جانبها المذهبي والفكري. وينفي أن يكون تغيير المفاهيم والقيم الدينية شرط التحول الديمقراطي. وبدل أن تعمل على إعادة توزيع السلطة الاجتماعية على النخب، ظهرت دعوة لتغيير المجتمع وكأنها دين جديد مخالف للدين والثقافة التقليدية[4].أي إن الصيغة التي سرت في الفكر العربي لم تكن ديمقراطية ولم تكن تدفع تجاه ديمقراطية تداولية. والعلمانية هي قاعدة إجرائية بالدرجة الأولى. إن العلمانية كما يفهمها الإسلامي والعلماني هي دين دهري وضعي، مما يجعلها متضمنة لبذور الدولة المذهبية، فهي الدولة الإسلامية أو الحاكمية الإلهية بصورة مقلوبة، كما تطالب بها قوى الاحتجاج الإسلامية، وهذا مبرر سحب الشرعية منها. ومن النتائج الخطيرة لمعنى العلمانية هذا هو أن السياسة المدنية لا تقوم إلا بإلغاء الدين من المجتمع، وهو ما يؤدي لانتهاك حرية العقيدة. وبالتالي تقضي العلمانية على شرعيتها التي تستمدها من قيم الحرية الشخصية[5]. مؤكدا أن التشابه اللغوي كان أحد العناصر الرئيسة في التشويش على معناها. أما السبب الأكثر أهمية فهو الحاجة لتعبير يظهر مدى "انحسار القيم والمفاهيم الدينية عن ذهن جزء كبير من الأوساط الخاصة وعن ميادين عديدة في حياة مجتمعات المسلمين

---

[1] انظر المرجع السابق نفسه، ص 232، 233.

[2] غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 232، 333.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 338، 339، 340.

[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 361.

[5] انظر المرجع السابق نفسه، ص 364.

عموماً"[1]. والعلمانية باعتبارها موقفا فلسفيا من العالم غريبة على الوعي العربي الإسلامي. وإذا كان مفهوم الإسلام عند القدماء يسع الدين والدنيا، فقد تحول في ثقافة القرن العشرين إلى حاكمية ترفض كل ما له طابع مدني وعقلي أنتجته البشرية، وتحويل الإسلام إلى دولة دينية. مؤكدا أن الاستخلاف يعني تعبير الإسلام عن البعد العلماني، حيث جاء تحرير العقل من داخل الإسلام نفسه[2]. إن المعنى الذي يسبغه غليون على العلمانية في استنتاجه أن قيام العقل بالاجتهاد تنفيذا لمهمة الاستخلاف، يجعله معنى قاصرا خصوصا أنه يجعل القيم التي يمكن استنتاجها هي قيم تربوية، تتعلق فقط بتربية الفرد في سياق حياته في الحيز الخاص. إن تركيزه على عبارة تربوية يوحي بإلزامها بحدود معينة لا يمكنها مد فعاليتها أكثر إلى المجال العام.

والعلمانية ليست مجموعة قيم جاهزة، بل قاعدة إجرائية تستطيع السياسة غير المقيدة بالكهنوتية من خلالها التوصل لإجماع حول القيم الموجهة بصورة أساسية. قيم تشتق من العقل المتفتح والنقل. دون أن يكون بينهما أي تناقض، ولا يوجد إبداع في القيم بل إعادة صياغة وتجديد. كون محتواها الأساسي هو التضامن والإخاء. وتعني تغيير إطار المرجعية الذي يقوم على أساسه تنظيم القيم من خلال إرادة وإجماع مدني، أي إنها تعلمن القيم الاجتماعية نفسها "وتفتح لها فضاء مدنياً جديدا يسمح بازدهارها وتجديدها، وأحيانا بتجاوزها، فتظهر لهذا السبب وكأنها هي أيضا قيمة في حد ذاتها"[3]. ويؤكد أن نقد العقل يقوم على نقد الدولة والسياسة، باعتباره جزءا منهما، وليس على نقد الدين. وينبغي التعامل مع نقد العقل حتى لا يجير للدين ولا للدولة، ومن هذا التعامل السليم تنشأ الديمقراطية[4]. كما يرى أن "استخلاص النواة الحية من الفكرة العلمانية وتوطينها في المجتمعات غير الأوروبية يستدعي إذن نقدها المسبق، أي إعادة تفكيكها والكشف عن المشاكل الجوهرية التي تريد أن تحلها... فكل نقد هو نقد لممارستنا الذاتية، أي لتطبيقنا للفكرة، وفهمنا لها معا"[5]. علمانية تقوم على إخضاع الممارسة والتفكير السياسيين في مجتمعنا العربي لمعايير المناقشة العقلية المتفاوض عليها كذلك. ليكون نتاج التنظيم، تسليم ما يجب تسليمه للعقل والاجتهاد من مجالات، وما يستحيل سحبه من مسؤولية السلطة الدينية[6].

ويشُار إلى أن العلمانية فرضت فرضا على أمراء الجنوب واعتبرت كعملية إضعاف لمواقعهم الرمزية، حيث كان عليهم الموافقة على الخيار العلماني في سياقه العالمي. خيار ترافق مع عملية رسم حدود مفروضة، قادت إلى عدم قدرة الدول الجنوبية على ابتداع صيغ علمانية ذاتية والتزام الصيغ البرانية. وفرضت الظاهرة نفسها في دول منها "المغرب، وشبه الجزيرة العربية، الأمر الذي أفضى بالأمراء للجوء إلى سياسة قوامها الجمود المؤسساتي لكي يحموا

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 367

(2) انظر المرجع السابق نفسه، ص 375، 376.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 410

(4) انظر المرجع السابق نفسه، ص 413.

(5) المرجع السابق، ص 491.

(6) انظر المرجع السابق نفسه، ص 528، 529.

أنفسهم"[1]. إذن، غياب صيغة علمانية ذاتية النشأة كان أحد العناصر المعيقة لعملية تحول سياسي حقيقي في دولة الجنوب. ولا يمنع هذا من القول أن تحليلات برتران بادي يشوبها عدم الإيمان بالديمقراطية الليبرالية، حيث توحي كتاباته بالتشكيك ببنى الديمقراطية الليبرالية.

إن الرأي الذي يؤكد أن الأنظمة العلمانية المستبدة أعاقت إصلاحات التيار الليبرالي العلماني والإسلامي[2]، هو تعبير واضح عن ممارسات الدولة العربية الأوتوقراطية الكستبدة كما أرى. وهناك من يعتبر أن للعلمانية مضمونا واحدا سواء أعنت الدنيوة، نسبة إلى العالم أم النسبة إلى العلم بكسر العين أو فتحها. فهي نظرة علمية وعالمانية للعالم[3]. والديمقراطية لا يمكن ويستحيل تعريفها دون تحرير العقل من الأحكام المسبقة مهما كانت، بحيث تعطى الأولوية لحرية الفكر في كل الفضاءات، ومن هنا "تفترض الديمقراطيةُ العلمانيةَ شرطا لها لا مفر منه، تفترض فصل شؤون الدين بوصفه عقيدة فردية عن شؤون المجتمع"[4] إن هجوم عيد عبد الرزاق على الليبرالية نابع من مرجعيته الماركسية، وليست العلمانية سوى وسيلة لإبعاد الدين من الميدان السياسي، فكل فكرة مسبقة ذات بعد ميتافيزيقي أو عقلي سابقة على الممارسة تعتبر مرفوضة. حيث يبين أن مبعث تطلع الليبرالي العربي للديمقراطية هو اضطراره لاستغلال قوى العقل اضطرارا تاريخيا واستجابة لحاجات الواقع إلى التقدم، انطلاقا من أن طبيعة الجمهور العربي لم تتطور لدرجة تدفعه دفعا ذاتيا لنشدان الحرية بوصفها مطلبا نفسيا. فقد كانت الفكرة الليبرالية عند الليبرالي العربي استجابة ونتاج وعي مطابق لواقع بغية لاكتساب أفكار جديدة[5]. فالعلمانية ليست إجراء يتم اختزالها لتبتزها السلطة العربية أولا، والدين ثانيا[6]. إن معنى الليبرالية، أي الحرية كشرط مسبق وحيد للديمقراطية، يكمن في القول إن تحرر الفرد هو نتيجة وعيه للواقع، ومن هنا يرفض هذا الباحث مقولة الأحكام المسبقة. وبالتالي لا تعود العلمانية التي ينادي بها شرطا ضروريا للديمقراطية الليبرالية.

يقدم عادل ضاهر العقل على النقل بسبب اعتباره أن القيم من المكونات الرئيسة للمعرفة العملية التي لا تجد أساسها في الدين[7]. والمعرفة المنطقية عنده تقوم على صدق القضية، والعلاقة بين المعرفة والصدق علاقة ضرورية. "بمعنى آخر المعرفة لا تتخذ، ولا يمكن منطقياً أن تتخذ، إلا من قضية صادقة موضوعاً لها"[8]. ويعتقد أن الشروط الثقافية والاقتصادية والاجتماعية التاريخية يمكن أن تمدنا بحدود إمكانية التغيير، أما كيف نتحرك "فأمر متروك للاختيار الإنساني... دور المعرفة العلمية عموماً، ينحصر في تقرير الغايات المختلفة المتاحة لنا في مجال الفعل السياسي-

---

[1] بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 204.

[2] انظر الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 118

[3] انظر عيد، عبد الرزاق وعبد الجبار، محمد (1999)، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، مرجع سابق، ص 35، 36.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 42.

[5] انظر المرجع السابق نفسه، ص 54

[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 62، 63.

[7] انظر ضاهر، عادل (1993)، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، مرجع سابق، ص 61.

[8] المرجع السابق نفسه، ص 78.

الاجتماعي –الاقتصادي وتقرير الوسائل المطلوبة لتحقيق كل منها"[1]. طبعا، يوظف ضاهر هذا الفهم، ليخضع المعرفة الدينية التي تدعي أن بإمكانها تقديم معرفة تصلح لإقامة نظام سياسي، يخضعها للمحاكمة المنطقية، ليخلص بأنها معرفة غير صادقة من الناحية المنطقية، إذ لا يمكن التحقق من صدقها. كما يرى أن المعرفة العلمية، هي وسائلية ذات طبيعة إجرائية، بعكس المعرفة الخلقية الغائية التي هي أساس وغاية الديمقراطية.

وأجد أن فرض عادل ضاهر حدودا على المعرفة المشتقة من العلم واعتبارها أداتية وإجرائية غير مبرر، حيث إنه من خلال النظر في طبيعة العلاقة بين العلم والديمقراطية، نجد أن القيمة التي تم التأكيد عليها نيابة عن الديمقراطية اعتبارها النظام السياسي الذي يطور العلم بصورة مفضلة. وأنهما ليسا متساوقين فقط، لكن أيضا يدعم كل منهما الآخر بقوة[2]. على أن تحديد أوجه الاختلاف بينهما أمر مفيد كذلك: الديمقراطية لديها هدف مختلف، ليست مصممة لتسعى للحقيقة، بل لتصل بنا إلى قرارات سياسية مقبولة وصحيحة في الوقت الحالي. والعلماء يخدمون الحقيقة، لكن السياسيين يخدمون الشعب. كل الأسئلة السياسية لديها جانبان قابلان للدفاع. وكان لوك أكد أن وظيفة القوانين ليس تزويدنا بالآراء الحقيقية، لكن لأجل السلامة والأمن لكامل حاجات الأفراد المخصوصة. كما أنه لا سلطة مركزية في العلم. مثل الحكومة التي تقرر ولديها الكلمة الأخيرة في الوقت الحاضر. لكن في السياسة، الحكومة تقرر وتنفذ قراراتها غالبا مع عقوبات ثقيلة، وغالبا لتسيطر على العلم نفسه، المشكلة العلمية مختلفة تماما عن المشكلة السياسية أو الاقتصادية. ومساهمة العلمي تمثل فقط عنصراً واحداً باتجاه الحل[3]. وأنه لا نظام سياسيا يستطيع أن يضمن أن القرارات سوف تكون دائما صحيحة[4] كما أنه لا فعل سياسيا وربما اجتماعيا، هو بدون لوثة عدم عدالة. وكما أشرنا سابقا أن الأغلبية يجب أن تسود بسبب أنها أغلبية المساواة السياسية، وليست بسبب أنها صح أو خطأ[5]. مما يعني أن الأساس المعرفي الذي يقيم عليه ضاهر العلمانية، من خلال اشتراطه أن تكون القضية صادقة منطقيا حتى تصلح لبناء نظام سياسي، هو أمر غير عملي.

وعلى عكس موقف ضاهر الخاص بعلاقة الدين والدولة، يرى كيسلر أن فصل الكنيسة عن الدولة فُسر باعتباره بداية لانفصال الأخلاق والسياسة أو القيم والوقائع. والصحيح أن الفصل قصد منه توحيد الأخلاق المدنية والتعليم الأخلاقي لتوجيه الحياة السياسية. وقد عبر عن هذه الغاية باستعمال الضمير باعتباره معرفة الحق والباطل بصورة يتشارك فيها الناس مع بعضهم بعضا ومع خالقهم. كما يؤكد أنه وعلى الرغم من الجدل الحاصل حول أولية العقل أو النقل إلا أنهما يتفقان على تعريف الأخلاق، مؤكدا أن الأمر الجوهري أنه يجب ممارسة الحقوق الروحية

---

(1) المرجع السابق، ص 124

(2) Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 234

(3) Ibid , p 236

(4) Ibid , p 176

(5) Ibid , p 178

بطريقة تتناسق مع بقية الحقوق الأخرى[1]. كما يعتقد أن منظري المدنية دمجوا شيئا من المنظور الديني بطريقة متحررة في نسيج السلوك المدني الجديد[2]. وهي وجهات نظر لا يستهان بها ويتطلب رفضها بحثا مستمرا في طبيعة نشأة العلاقة بينهما أو في طبيعة نشأة الأخلاق المدنية على الخصوص.

وفي سياق الدعوة لممارسة الحقوق الروحية، يشار إلى أن أركون يعتقد أن العلمانية ليست موقفا معاديا للدين بل "موقف فلسفي للعقل العام أمام مشكلة المعرفة... إنها تشمل جميع أبعاد المعرفة التي تظهر في الوجود الإنساني"[3]. ويدعو أركون لإعادة تعريف العلمانية، بحيث لا تتضمن إقصاء التعبير الديني من المجال العام بصورة كلية، فحرية التعبير الديني يجب أن تكون مصونة بشرط ألا تضر تلك الحرية بالنظام العام. فللحقوق أن تتواجه بحرية في الحيز الاجتماعي. "إن العلمانية المنفتحة لا تمنع شيئاً البتة، هذا يخالف الديمقراطية ويخالف العقل البشري"[4]. وأن تتوافر محددات قانونية تضمن هذه الديمقراطية وتمكّن الحكومات من تطبيق وضمان تعليم الديمقراطية في المدارس "وألاّ تُعْهد بها إلى القوى التي تتلاعب بالمؤمنين"[5].

ويبين كمال عبد اللطيف أن أركون في قراءته النقدية لتاريخ الفكر السياسي الإسلامي دعا "إلى بناء اللامفكر فيه في العلمانية، أي القضايا التي سكت عنها التصور الأنواري في موضوع العلمانية وبصورة لا واعية، الأمر الذي تترتب عليه بالضرورة إمكانية انجاز بعض التعديلات في مفهوم العلمانية لمصلحة إعادة بناء المفهوم، بالصورة التي تجعله مطابقا لمتطلبات التغير الجارية، سواء في مستوى الفلسفة السياسية أم في مستوى المعطيات السياسية الفعلية والواقعية"[6] إن هذا التحليل يعني أن عدم نجاح العلمانية في الفكر العربي باعتبارها شرطا لعملية التحول الديمقراطي يعود إلى خلل في عملية نقل المفهوم نفسه. كما قدمت في الفصل الثاني أن المنهج البنيوي والذي يلتزم به آركون يميل للمزج بين العام والخاص، ويهتم بالسرد وإثارة أمور غير مرئية بغية توسعة الفضاء العمومي. وأبرز ملامح دعوى أركون أنه لا ينكر الحقوق الروحية. مما يعني أن معالجته للعلمانية ربما لا تخدم الديمقراطية الليبرالية على اعتبار أن ما يسمى بالحقوق الروحية لم تشملها المأسسة بعد. مع ملاحظة أن تحليله السابق يخفي نظرة وموقفا وضعيا.

إن الطابع العلماني للسياسة متمثل في أن الحيز السياسي مستقل ذاتيا ولا يحد إلا بالطريقة التي يشكل بها هو

---

(1) انظر كيسلر، ر. تشارلز (2001)، السلوك الحضاري والمواطنة في التأسيس الأمريكي، في: إدوار سي بانفيلد (محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبـة، ط1، الأردن: دار النـسر للتوزيـع والنشر، ص 92، ص 94.

(2) انظر أورين، كليفورد (1995)، المواطنة والسلوك الحضاري كمكونين للديمقراطية الليبرالية، في: إدوارد سي بانفيلد (محـرر)، **الـسلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبـة، ط1، الأردن: دار النـسر للتوزيع والنشر، ص 115

(3) هاليبر، رون (2001)، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب "الجهود الفلسفية عند محمد أركون"**، مرجع سـابق، ص، 18، 19

(4) المرجع السابق نفسه، ص 33، 34.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 33، 34.

(6) عبد اللطيف، كمال (2001)، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي: قراءة في علمانية فرح انطون، مرجع سابق، ص 101، 102.

هويته. ويختلف عن الفضاء الديني كونه "يخضع لقوانين الطبيعة التي تتحقق بواسطة العقل"[1]. ويرى أحمد ماضي أن للعلمانية معنى واحدا عند محمد كامل هو فصل الدين عن الدولة وأنه أكثرها انتشارا[2]. أما عادل ضاهر فيعتبر أن علمانية النظام السياسي تنبع من أسبقية المعرفة العقلية باعتبارها شأنا بين ذاتيا واعتبار معاييرها بين ذاتية أيضا، وهي خاضعة كذلك للتحقق البين ذاتي. فهي معرفة أفقية وتتقطع مع السماء بصورة مطلقة[3]. وعلاقة الاستقلالية بالعلمانية تتضح باعتبار العلمانية "شرطا ضروريا وليس كافياً لضمان استقلالية الإنسان في شقيها، أي استقلالية الإنسان باعتباره عقلا واستقلاليته باعتباره فاعلاً أخلاقياً"[4]. ويعتقد ضاهر أن الفرد حر في اختيار القيم لأن طبيعتها اختيارية. وهي "لا تقنن (أو تقونن) ولا تتمأسس، لأن قوننتها أو مأسستها لا تعني في نهاية الأمر سوى أن قيم جماعة معينة تفرض فرضاً على أفراد المجتمع أجمعين"[5]. الأمر الذي يؤدي إلى جعل حيز الفرد الخاص تحت سيطرة سلطة المجتمع، والنتيجة هي غياب التعددية في العمل والنظر[6]. ومع ذلك، فإن ضاهر لا يكفل حرية الإنسان في اشتقاق القيم من المعرفة الدينية، حتى لو لم يدعو إلى قوننتها، واقتصر على إعطائها وظيفة تربوية. تكون مقدمة وممهدة لنشأة قيم عقلانية من قبيل التكافل والتضامن.

إن التفرقة بين القانون والأخلاق، وما هو كائن، وما ينبغي أن يكون، تدعوني إلى تفحص التفرقة بين دور القانون الوضعي، وبين دور الأخلاق والأديان بصفة عامة. فالقانون يهتم بتنظيم ما هو كائن، مراعيا في ذلك اعتبارات الفاعلية والعملية، أما الأخلاق والأديان فتهتمان بما ينبغي أن يكون، على أن تراعي حماية المثل والقيم. القانون مسؤولية الدولة والأخلاق مسؤولية المجتمع "بأشكاله المختلفة ويقوم بحمايتها عن طريق الضمير الاجتماعي والردع المعنوي. وتحتاج المجتمعات كافة إلى الأمرين معاً"[7]. ويجب أن تظل الأخلاق والمثل العليا مستقلة عن القانون وغير مندمجة فيه حتى يمكنها العمل على تهذيبه[8]. إن ما يثير القلق حول رؤية عادل ضاهر في نصه على أن الأخلاق يجب أن تكون موضوع الاختيار، هو اشتراطه قيام الاختيار فقط على علاقة منطقية مفهومية ضرورية، مما يجعله اختيارا مقيدا. ليس بالضرورة أن يلتزم الاختيار بموضوع صدق القضية أو خطأها، حيث أشرت إلى أن السياسية تبحث عن السلامة والأمن لا عن صدق قضايا وافتراضات منطقية.

ويرى بشارة أن العلمانية بصيغتها الغربية هي شرط الديمقراطية، وأن المشكلة في العالم العربي هي التحديث

---

[1] غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، مرجع سابق، ص10.
[2] انظر ماضي، أحمد (2005)، **نماذج من العلمانية في الفكر العربي، الحديث والمعاصر**، ط1، بيروت: دار الشروق، ص 30
[3] انظر ضاهر، عادل (1993)، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، مرجع سابق، ص 363.
[4] المرجع السابق نفسه، ص 375.
[5] المرجع السابق نفسه، ص 376.
[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 395.
[7] الببلاوي، حازم (1993)، **عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل**، مرجع سابق، ص 31، 32.
[8] انظر المرجع نفسه، ص 34.

بلا حداثة[1]. طبعا، في الوقت نفسه يرفض قبول ما تعتبره العلوم الاجتماعية شروطا ضرورية مسبقة للديمقراطية، مؤكدا أن وجودها لا يقود بالضرورة إلى الديمقراطية[2]. وأن هذه الشروط يمكن اشتقاقها من الواقع وإسباغ المعنى القومي عليها باعتبارها شروطا للعلمانية لتتحقق من بعد الديمقراطية بواسطة أداة الدولة. فالاعتبار الإبستمولوجي عند بشارة كشرط لعملية التحول الديمقراطي مشتق من الواقع، أي بعدي، لأن المعرفة انعكاس للواقع. مبينا أن القومية العربية فشلت في إنشاء علمانية بديل للدين، كونها حافظت في أكثر صورها علمانية على بعض عناصر الدين الإسلامي[3]. إلا أنه يتنازل عن علمانيته المتطرفة المتمثلة بالمطالبة برفض أي وجود للدين في الحيز العام لاحقا شكليا إذ يرى أن حيادية الدولة تتمثل في أنها لا يجوز أن تُستعمل في فرض الدين. ولا يمانع من بقاء الدين في الحيز العام، لأن من طبيعته أن يظل في جماعة. بشرط حصر نشاطه في مجالات المحافظة على "البيئة وحركات السلام ورعاية الأطفال"[4]. إذن الوجود الذي يقبل به بشارة للدين هو أن يكون موجودا بصفته هوية عرقية، جزء من التراث، يعمل في المجتمع الخاص بالفرد. إن عنوان كتاب بشارة يدل على أنه يعتبر القومية العربية "نحن المتخيلة" الشرط الضروري المسبق لإقامة الديمقراطية، ومع رفضه لوجود أي شروط مسبقة للتحول الديمقراطي، إلا أنه يستثني القومية. فالقومية شرط العلمانية، والأخيرة هي شرط الديمقراطية. إن مفهوم العلمانية يعني "أن عملية التحول الديمقراطي غالبا ما لا تغير بعض الجوانب في الذهنية والسلوك، مثل الدين والثقافة وغيرها، بقدر ما تدفعها للحيز الخاص"[5] كما يمكن الاستنتاج أن بشارة يعتبر العلمانية شكلا إجرائيا وفصلا للدين عن الدولة. وأن هذا الفهم ربما يكون قاصرا عن بناء ثقافة سياسية واندماج يساعدان على التحول الديمقراطي.

ولا يعني مفهوم العلمانية رفض الدين وإنما "أن تتيح الدولة لأصحاب العقائد المختلفة فرصة اعتناق هذه العقائد وممارستها دون أن تميز بينهم على أساس التزامها بعقيدة معينة، كما يعني أيضا استقلالية الأنشطة الاجتماعية المختلفة وفقا لقوانينها وأوضاعها الخاصة.."[6] إن هذا الفهم الأخير للعلمانية يعتبر قاصرا إذا ما نُظر إليها على أنها لا تعني الحرية في اعتناق أي دين بل الحرية في وضمن ذلك المعتقد.

ويعتقد الجابري بضرورة أن نطرح جانبا شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي ونستبدله بشعاري الديمقراطية والعقلانية، باعتبارهما التعبير الحقيقي عن المجتمع العربي[7]، مبينا أن شعار العلمانية إنما طرحه مفكرون مسيحيون في الشام بطريقة متواضعة خجولة قصدوا منها التعبير عما نادى به مفكرون عرب آخرون بضرورة

---

[1] انظر بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 48.
[2] انظر المرجع السابق نفسه 56، 57.
[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 207.
[4] قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 17.
[5] بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 100
[6] السيد، مصطفى كامل (2002)، تعقيب، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، ط6، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 326.
[7] انظر الجابري، محمد عابد (1996)، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 108.

الاستقلال عن العنصر التركي، حيث التقى الشعاران تحت عنوان "القومية العربية"[1] وأن التنظير للعروبة لم يبدأ إلا بعد الاستقلال حيث طرح شعار العلمانية مجددا في الأقطار التي توجد فيها أقليات دينية خصوصا المسيحية. طرح برره شعور تلك الأقليات بأن الدولة التي تطالب بها القومية العربية ستكون ذات أغلبية مسلمة، مما قد يعيد وضعا مشابها لما كان قائما أثناء الحكم العثماني. وعليه، يدل مفهوم العلمانية في الشكل الجديد، أي الإطار النظري للدولة العربية الواحدة أنه كان هناك ارتباط عضوي بمشكلة حقوق الأقليات الدينية، أي رغبتها بألا تخضع لحكم دولة دين الأغلبية فيها الإسلام. أي إن العلمانية كانت تعني بناء الدولة على أسس ديمقراطية عقلانية لا دينية. وفي غمرة النقاش السياسي الأيديولوجي بين الأحزاب والقوى السياسية تم التعبير عن هذا الفهم "بعبارة فصل الدين عن الدولة، هي عبارة غير مستساغة في مجتمع إسلامي، لأنه لا معنى في الإسلام لإقامة التعارض بين الدين والدولة"[2].

كما يعتبر أن مسألة العلمانية في الوطن العربي مسألة مزيفة، لأنها لا تقوم على تحقيق مطالب مثل استقلالية الهوية القومية، وديمقراطية تحترم حقوق الأقليات، وممارسة عقلانية للسياسة. مقترحا استعمال الديمقراطية والعقلانية بدلا من شعار العلمانية الملتبس. فالديمقراطية تعني المحافظة على الحقوق، كما تعني العقلانية أن يكون العقل بمعاييره المنطقية والأخلاقية مرجعية الممارسة السياسية[3]. ويرى أن ما يحتاج إليه المجتمع المسلم ألاّ توظف الدولة الدين في السياسة، كون الدين يمثل المطلق الثابت والسياسة نسبية متغيرة توجهها المصلحة، بينما يجب أن ينزه الدين عن ذلك. وكون السياسة تقوم على الصراع والاختلاف فإن ربط الدين بها يقود حتما إلى إدخال مفهوم الاختلاف إلى الدين ويؤدي إلى النزاع الطائفي كما شهد ويشهد تاريخنا. فمنذ استغل الدين ووظف في المجتمع توظيفا سياسيا من قبل عثمان "والاختلاف فيه قائم"[4].

ويرى أن إعادة بناء المجال السياسي العربي لا يتحقق إلا بعدة تحويلات منها "تحويل العقيدة إلى مجرد رأي: فبدلا من التفكير المذهبي الطائفي المتعصب الذي يدعي امتلاك الحقيقة يجب فسح المجال لحرية التفكير، لحرية المغايرة والاختلاف، وبالتالي التحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو حزبية أو إثنية، إن تحويل العقيدة إلى رأي معناه: التحرر من سلطة عقل الطائفة والعقل الدوغمائي، دينيا كان أو علمانيا، وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي"[5]. يحاول الجابري جاهدا إخفاء علمانيته وتوجهه الوضعي، من خلال طرح قضايا الديمقراطية والاستقلالية والعقلانية والتلاعب بالألفاظ، والمطالبة بعدم السماح للدولة بتوظيف الدين في السياسة بهدف إبعاده عن المجال العمومي، وليس من باب السماح له بالحركة والانخراط في الاجتماع بشكل حر. فلأن الدين مطلق وثابت فهو لا يصلح للتوظيف في السياسة النسبية. لا اختلف معه على ضرورة التحرر من سلطة الجماعة المغلقة التي نشأت بعد ابتداع السياسة في الدين من قبل

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 110.
[2] المرجع السابق نفسه، ص 112
[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 113.
[4] المرجع السابق نفسه، ص 117
[5] الجابري، محمد عابد (2007)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مرجع سابق، ص 374.

عثمان (طبعا، المقصود طريقة ممارسة السياسة بصورة مغلوطة من حيث تحويلها لوراثة) ونشأة المذاهب والفرق السياسة من بعد ذلك، بشرط ألا ينسحب ذلك التحويل على الثابت من القرآن والسنة. لأن ذلك يذكرنا باعتبارات عادل ضاهر للدين بأنه تجربة تاريخية صالحة لزمانها، ويؤدي إيضاً إلى إحجام الأحزاب الإسلامية عن المشاركة والمصادرة على قابلية القرآن والسنة للتأويل والاجتهاد.

**- فكرة ديانة الدولة والديمقراطية :**

الدولة هي مجموعة من أجهزة السلطة تساندها أجهزة متعددة من المؤسسات الإدارية والسياسة والنظم القانونية وهي تحتكر استعمال وسائل القهر المشروع على مختلف الأفراد والهيئات[1]. فإذا كانت فكرة ديانة الدولة (مجتمعاً وحكومة) تعني فرض عدد من القواعد الأخلاقية أو الفكرية، فإنها أول "الأفكار التي تتعارض مع الديمقراطية"[2]. ويرى ضاهر أن الدولة الدينية تتميز بطبيعتها الاقصائية لكل الذين لا يتبعون دينها من المجال العمومي وكل العلمانيين، وإن كانوا يدينون بدينها، وهي تخرق مبدأ الاحترام المتبادل[3].

ويقول أحمد ماضي إن أنطوان سعادة "يرى الحكم في الدولة الدينية نيابة عن ا لا عن الشعب، الأمر الذي يعني أنه لا يكون ديمقراطيا. بعبارة أخرى الدولة الدينية لا تمثل الإرادة العامة للشعب، لأن السيادة فيها للشرع، وليس للشعب"[4]. ويخالف ماضي أنطوان سعادة في رفضه تدخل رجل الدين في السياسة، حيث يؤكد أن لرجل الدين حق ممارسة السياسة بصفته المواطنية. ومنع أي مواطن من هذا الحق يعني غياب ضمانات الديمقراطية. ومن حق كل من القومي والملحد والمتدين أن يدعو إلى دولته، سواء أكانت قومية علمانية أم ملحدة، أم دينية "إن القرار يتوقف، في خاتمة المطاف، على الشعب نفسه"[5]. ويؤكد ماضي أن العلمانية شرط ضروري من شروط المساواة ولكنها ليست شرطا كافيا، وأنه "لا علمنة بدون ديمقراطية، اقصد بدون أن تكون لاختيار لأكثرية أعضاء المجتمع. علما بأن عددا من الباحثين والمفكرين يذهبون إلى أنه "لا ديمقراطية بدون علمانية""[6] إن أقرب وصف للديمقراطية التي ينادي بها أحمد ماضي، هي الديمقراطية التداولية، التي يشكل عنصر المشاركة وحرية التفكير، وحرية النقاش العام أهم عناصرها. إن ترك حرية الاختيار في تقرير شكل الدولة يخضع بالدرجة الأولى إلى النقاش العام وهو الشرط الأول للتحول للديمقراطية. كذلك يؤمن أحمد ماضي بأن الديمقراطية تؤدي حتما للعلمانية من حيث إنها تحقق المساواة.

ويرى برهان غليون أن العلمانية شرط للديمقراطية بقدر ما تحقق المساواة بين المواطنين أمام القانون. وهي ليست بذاتها مصدر المواطنية والديمقراطية. وربما تكون سببا في إعاقة القضيتين. وإذا كانت العلمانية تعني إلغاء الدين

---

[1] انظر البيلاوي، حازم (1993)، **عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل**، مرجع سابق، ص 22.
[2] تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، مرجع سابق، ص18.
[3] انظر ضاهر، عادل (2001)، **أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص 397، 399
[4] ماضي، أحمد (2005)، **نماذج من العلمانية في الفكر العربي، الحديث والمعاصر**، مرجع سابق، ص 91.
[5] المرجع نفسه، ص 93.
[6] المرجع نفسه، ص 100.

وعدم ضمانة حرية المعتقد، وحتى نشرها باعتبارها فلسفة مناقضة أو بديلا للدين، فإنها لا تصلح بهذا أن تكون شرطا للديمقراطية. ولكن من الإنصاف اعتبار العلمانية شرطاً ضرورياً للديمقراطية التي تعني حيادية الدولة الدينية[1]. ويميز غليون "في مسألة العلمانية بين الزمنية أو العقلنة secularization وبين العلمانية laicite. فالعقلنة أو النظر إلى الأمور من منظور العقل، وعلى أساس من مرجعيته لا على أساس النص ومفاهيمه الدينية، هو حركة كونية"[2]، فهو يعتبر معايير العقل لا النص الديني جزءاً من حركة كونية. مثل إعادة تأسيس النشاطات التي كانت مرجعيتها دينية على أسس عقلية، زمنية وتاريخية، بشرية قابلة للصواب والخطأ. أما العلمانية كعقيدة فهي ليست العقلنة أو العلمنة الموضوعية. ويرى أن العلمانية عندنا موجودة ومتمثلة بتغول الدولة على المجتمع[3]. ومن هنا فهو يبشر ونتيجة لعرقية الدولة العربية الحديثة بنشوء الدولة الدينية القائمة على تجانس ثقافي مفروض بالقوة والتي ستكون الأولى في تاريخ العرب تعبيراً عن انغلاق الأفق السياسي[4]. إن جوهر الدولة المدنية العلمانية التي ينادي بها غليون تقوم على حيادية الدولة، من خلال جعل مرجعية الأسس المدنية لبناء الدولة تشتق من العقل الزمني التاريخي بواسطة تطبيق القانون لتحقيق المساواة. إن إعادة تنظيم المرجعية في الفضاء العام هو تعبير عن حيادية الدولة المدنية. وغليون يستند إلى مقومات الديمقراطية التداولية كما قدمها هابرماس.

ويبرر غليون نشأة الدولة في التاريخ بسبب أن النبوة حالة استثنائية[5]. ولم يكن ذلك من قبيل الفصل بين الدولة والدين، ولا تذويب الدين في السياسة، بل "إخضاع الدين والعقيدة لمنطق السياسة والدولة وتوظيفه فيها. وهذا هو الفرق الجوهري مع الخلافة كوراثة للنبوة، حيث كان كل شيء موظف في خدمة نشر العقيدة وإظهارها"[6]، وما أدى إلى توحيد الدولة والدين هو انتصار التأويل السياسي في التاريخ الإسلامي، كما أدى هذا من ناحية أخرى إلى توحيد السياسة والجماعة. "فأصبحت السياسة دينية وفقهية بقدر ما أصبحت العبادة مدنية. وأصبحت الدولة قهرية بقدر ما صار الدين أخلاقية حرة وإيمانا فرديا"[7]. وقد أثبتت الأحداث أن عثمان كان محقا، في تمكينه للسياسة، في مقابل الديانة لا ضدها. أما خلافة علي فهي حركة عابرة عكس التيار. دولة نالت اعتراف السنة ومنحوها شرعية دينية، ورفضتها الشيعة محاولة بناء الإمامة الدينية المستقلة متجهة بها وجهة أشبه ما يكون ببنيان الكنيسة. وقد "كان الإسلام دافعاً وحافزا لبناء الدولة، وليس بمعنى أنه أقر مفهوماً أو نظاماً محدداً لبناء الدولة ودساتيرها"[8] لأن الدولة الدينية تم إلغاؤها منذ إلغاء وراثة النبوة. وأصبح حتما السير باتجاه الدولة المدنية التي تستلهم وتتفاهم مع الدين لا نحو دولة الكنيسة "فهي حتى عندما

---

[1] انظر غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 127، 128.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 129.

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 131، 133.

[4] انظر غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، ص 178.

[5] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 80.

[6] المرجع السابق نفسه، ص 81.

[7] المرجع السابق نفسه، ص 83

[8] المرجع السابق نفسه، ص 84

تدعي الصفة الدينية، لا تعدو أن تكون وعاء قابلا لاستيعاب القيم التي تأتيها من الخارج. لقد ولدت الدولة على آثار ما أنتجه الدين، بما هو إيمان وفضيلة، من قيم جماعية وتضامن وتواصل وساحة إستراتيجية، ولم تكن تكريسا لنمو الايمان والتقوى والورع، ولكن لتعاظم المكاسب والمصالح والأملاك والأراضي التي جلبها الفتح وكاثرها النصر. وبقدر تزايد ضغط مصالح المسلمين الدنيوية فرضت نفسها وبررت وجودها بتراجع الإيمان وتضاؤله"[1]. والدولة إسلامية من جهة أنها دولة المسلمين كجماعة سياسية. وهي كبقية الدول تطبق شريعة المجتمع الذي توجد فيه وتعيش عليه. وقد "كانت تشتغل على الإسلام، أي تعيش عليه، أكثر مما كانت في خدمته. من حيث هوية الجماعة والانتماء التاريخي والشعارات العامة وليس من حيث المبدأ والغاية"[2]. دولة ولدتها حركة التاريخ، وهي دينية، لا من باب أنها تقوم على نظرية إسلامية في الحكم السياسي المدني، بل ترك الإسلام مبادئ تربوية مرشدة للبشرية[3]. وجعل للناس الخيار في استنباط الأحكام القانونية والسياسية والاقتصادية. وأصبحت كلمة دين تعني أن محور السياسة المدنية يقوم على النص الثابت واجتهاد الإنسان الفكري والمادي، فقها وعلما واجتهادا. أي إن الجزء الأكبر من الدين هو من بناء العقل. فالإسلام كدولة يعني الجماعة الإسلامية ذاتها التي لا يمكنها ممارسة السياسة إلا إذا أوجدت الدولة. وهذا لا يعني أن الدولة الضرورية للجماعة هي دولة دينية أو واجبة دينيا. إنها مسألة الشرعية السياسية المتعلقة بإطار وشكل السلطة القانوني والخارجي، لا ببنيتها ذاتها. إن المطالبة بدولة دينية يعني الاعتراف بعصمة المعرفة المحصلة عن طريق الوحي. وعكس هذا الكلام يعني أن قراراتنا كبشر نابعة من اجتهادنا العقلي حتى لو مارسها رجل دين. وبناء عليه لا سلطة أو دولة دينية في الإسلام، وإن وجدت فهي في النهاية مدنية. حيث قراراتها مبنية على الاجتهاد لا العلم والمعرفة الإلهية. ولم تكن الخلافة تطبيقا لمفهوم محدد ورد في القرآن بل ثمرة تفاعل حاجات دينية ودنيوية، حيث فهم المسلمون الأوائل الدولة على أنها أداة في يد الشرع وليس جزءا من الإيمان. حتى جاء الملك وجعل الدين أداة في يد الدولة[4].

ويرى غليون أن الدولة التي تعتمد على الدين في بناء قانونيتها لا تحتاج لإنشاء مؤسسات تشريعية وقضائية لتكوينها، وليس لديها حافز في شكلها القانوني إلى شرعية شعبية. وهذا هو ما حرم الدولة التقليدية العربية من تطوير مفهوم السيادة الشعبية، على الرغم من توافر عناصر تمكنها من ذلك مثل الشورى والبيعة والولاية. وبقيت تابعة لتأويل الدين كما بقي التأويل خاضعا لإرادة الفرد الحاكم. إن سيطرة الدين على الدولة ينتج دولة ثيوقراطية وسيطرة الدولة على الدين يدعم الشكل الأوتوقراطي للدولة. إن ملامح الشكل الثيوقراطي تتبدى بواسطة تأويل النشاط الديني وتوظيفه لخدمة الدولة وحاجاتها. أي واقعيا توظيف الدين لتطوير مؤسسات الدولة وتقويتها. "وهنا يكمن السبب الأساسي في تركيز العاطفة الدينية في مفهوم الشريعة وتفسير هذا المفهوم نفسه على أنه مساو لمفهوم القانون"[5]. وقد بقي تطوير التجربة

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 85.
[2] المرجع السابق نفسه، ص 86، 87.
[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 88، 89
[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص94، 95.
[5] المرجع السابق نفسه، ص 386

الإيمانية الشخصية التي تجعل طاعة القانون والتكافل والتضامن الاجتماعيين الحقيقيين يقومان على حافز داخلي، لا استجابة لوازع قانوني، شأنا ضعيفا متعارضا مع توظيفه الرسمي. حيث اقتضت مصلحة الحاكم تغييب الشعور الجمعي بالتضامن كعلاقة أخوة بين المؤمنين، وكان الهدف من جعل الفقه أساس الدين هو ألا يكون للإيمان دور فعال في تنمية علاقة الأخوة بين الناس خارج الدولة. أي أن تكون الجماعة شكلية قانونية وبدون روح. وبالتالي عدم تطوير أخلاقية منبعها الإسلام، وفتح الباب لعودة الأخلاقية التقليدية القبلية والأقوامية. آلية تميز بها الحكم الأوتوقراطي. إن وضع الدين مكان السياسة يعوق المبادرة العقلية والتقدم الحضاري ويمنع الاندماج[1]. ويرى أن نوع النقاش الذي يجب أن يقوم حول الدولة يتعلق بتنظيم الإجماع إجرائيا. أي ما نوع الديمقراطية التي يجب أن تقوم. حيث الأولوية لتطوير وسائل التنظيم السياسي الحديثة ثم تحصيل الإجماع على مستوى جماعات المسلمين بدون استثناء[2]. وغليون في كل ما تقدم يرى أن الدولة مدنية زمنية، ولا يمانع أن يكون للدين دور تربوي، يقود لتكوين مبادئ التكافل والتضامن.

ويعتبر أن فكرة إنشاء الدولة الدينية في العصر الحديث لم تأت "من داخل الهيئة الدينية الإسلامية، وإنما جاءت من داخل الحركات السياسية المستلهمة للشريعة الإسلامية كقانون في الحكم والتي كانت مستقلة عن الهيئة الدينية، إن لم تكن في صراع دائم معها ومع المجتمع الإسلامي في الوقت نفسه مثل أي تيار أو حزب سياسي"[3]. معتقدا كذلك أن الحركة الإسلامية لا تستطيع أن تتحول إلى دولة دينية بسبب تعلمن الشعور الديني نفسه، أي ما يعنيه من ميولات ومطالب جديدة مرتبطة بتحرير السياسة ذاتها من المذهبية، وتحول الإسلامية إلى شكل تنظيمي للنشاط السياسي، بعد أن كانت دين إجماع. وستكون الحركات الإسلامية مجبرة في حالة وصلت للسلطة على أن تأخذ بالمعايير والعناصر السياسية الحديثة حتى تتمكن من بناء الدولة. حيث الدولة مؤسسة حداثية تقوم على الإنجاز لا على فكرة عقيدية. ترعى القيم والحريات التي تتساوق مع حضارة العصر وتسمح بمشاركة الجميع بما فيهم الإسلاميين[4]. إن اعتباره شرعية الدولة تقوم على الانجاز أو الأداء، ربما يدعونا لاتهامه بأن الدولة التي يدعو لها هي دولة أوتوقراطية وليس ديمقراطية، ومن المعروف أن الأداء محور شرعية الدولة الأوتوقراطية أو المستبدة أو حتى الماركسية، أما الدولة الديمقراطية فشرعيتها تقوم على طبيعة الإجراء الذي يضمن تغيير الحكام كما بينت في حديثي عن مفهوم السلوك الثقافي عند صموئيل هنتغتون، بالإضافة لاعتبارها استجابة للشروط المسبقة للديمقراطية التي ذكرتها في الفصل الأول.

إن الدول المدنية هي ما ينتجها المجال العمومي القائم على التواصل الذي لا يخضع لأي شروط مسبقة. ويميز غليون بين السلطة التي تكمن مشكلتها في الشرعية، دينية كانت أم ديمقراطية، والدولة ومعضلتها أنها إجرائية، أي "إنها مجموعة مبادئ وقواعد عمل وأصول إجرائية لا علاقة لها بمسائل الإيمان ولكن بالفاعلية والقانون"[5]. أي إن الدولة لا

---

[1] انظر المرجع السابق نفسه، ص 387، 388.

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 441.

[3] غليون، برهان (2006)، **اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، مرجع سابق، ص 200، 201.

[4] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 469، 470.

[5] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 236.

يمكن أن تكون دينية حيث إن طبيعتها إجرائية، لذلك فإن مسألة الحاكمية هي ليست ذات علاقة ببناء الدولة وليست سوى تعبير عن محنة فكرية وعقائدية تعطل التفكير في الدولة باعتبارها مؤسسة وضعية. والدولة الدينية لا تضمن الحرية الفكرية والسياسية للديمقراطية. فالحكم الديني يمنع التفكير الجمعي في قضية السلطة التي تعني صلاحية استصدار القرارات الخاصة بحياة الجماعة. ولا يعتقد كل المفكرين الإسلاميين بفكرة الحاكمية لأنهم "يؤمنون بأن التقليد الإسلامي يشير بالعكس من ذلك إلى أسبقية الجماعة"[1]. إن التفاهم والتوافق والإجماع بين المسلمين جميعا هي طريق الحصول على الحقيقة. والقول بالحاكمية الإلهية يعني في النهاية أن تفسيرا وفهما معينا للدين سيسود حيث تغيب عندها المناقشة والمشاركة والمحاسبية، كون السلطة الدينية حسب هذا المبدأ لا يمكن ضبطها ولا تعديلها أو المشاركة فيها. ويعتقد أن الإسلاميين لا يهتمون بالدولة باعتبارها أداة توحيد وتنظم المجتمع ومصالحه من خلال التسوية بينها. بل يرونها "فحسب من حيث هي عقيدة وقانون، وكل همهم هو استخدامها لفرض شريعة ينظرون إليها كما لو كانت قانوناً وضعياً"[2]. وأخيرا تأتي مسألة القلق من تحول هذه الحركات إلى أغلبية، ليس بسبب الصحوة الإسلامية كما يدعي الإسلاميون، بل نجاحها في أن تتحول إلى قوة معارضة حقيقية للأنظمة. حيث يجعل الاستقطاب منها حركة تغيير حقيقية ولو في اتجاه سلبي[3]. وعدم تحقق الحداثة، بما هي مساواة وعدالة وحريات سياسية يسبب بروز هذه الحركات أي تعويض عن تلك الحداثة باعتبارها "تشكل التعويض الوحيد عنها"[4]. والشكل السياسي التي تظهر به الآن غير قادر على حل أزمات المجتمعات العربية "ولكن ليس هناك ما يمنع هذه الحركات أن تتطور وتطور فكرها السياسي في المستقبل وتتبنى القاعدة الديمقراطية (هذا ما حصل إلى حد ما في تركيا)"[5]. ويعتبر إمكانية قيامها "شرطاً ضرورياً لكسب معركة الديمقراطية نفسها"[6].

من الواضح أن الدولة المدنية التي ينادي بها غليون، وإن لم تكن مدنية، فإنها ليست الدولة التي توجد في الديمقراطية التمثيلية الليبرالية، حيث هناك محددات معينة في علاقة المجتمع المدني والدولة تحدثت عنها في الفصل الأول، ومن أهمها وجود مجتمع مدني طوعي مستقل يقوم على الحد من سلطة الدولة، يختلف في جوهره عن المجتمع الذي يدعو إليه غليون والذي ينتجه التواصل في الفضاء العمومي. والدولة عنده وإن كانت حيادية، إلا أنها هي ما يساهم بدرجة كبيرة في تشكيل الفضاء العام. مما يجعل منها منطلق الفعالية والأداء، وبالتالي أشبه بالدولة الأوتوقراطية التي تقوم شرعيتها على الأداء كما بينت بأعلاه.

ويعتبر حسن حنفي، أنه يوجد مقابل الأصولية الدينية، أصولية علمانية لا تتعامل مع الدين في الحياة العامة[7].

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 237

[2] المرجع السابق نفسه، ص، 238، 239.

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص، 241، 242.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 244.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 245.

[6] المرجع السابق نفسه، ص 248.

[7] انظر حنفي، حسن (2002)، الإسلام والغرب / صراع أم حوار؟ في: محمد عمارة (محرر) **مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر**، مرجع سابق، ص 9.

وهي فكرة تتفق مع غليون في نقده تلك العلمانية، التي لا تصلح أيضاً لتأسيس دولة مدنية يمكن من خلالها توضيح مسار العلاقة بين الفكرة الديمقراطية على العموم والدولة الدينية.

ويعتبر بعض المفكرين سيد قطب، المنظر الأول للدولة الدينية وأنه قد كفّر الديمقراطية "حاكمية ا وجاهلية العالم، فالقوانين الإلهية هي أسس أي علاقة إنسانية"[1] إذ إن وظيفة الدولة هي "وظيفة أخلاقية، فردية واجتماعية وسياسية. وعليه، فليس للدولة الحق الشرعي في ابتداء حقوق جديدة أو مشاريع مبتكرة، سواء على مستوى الحريات السياسية، أو التعددية، أو الأحزاب السياسية"[2]. ومع أن قطب يعتبر المجتمع سابقا على الدولة إلا أن شرعيتهما تتوقف على تطبيق الشريعة. وعلى الرغم من إصرار قطب على أن المشروعية والحاكمية ، فإنه يرى بأنه يحق للجماعة ممارستها باعتبارها حقاً وواجباً. وينفي عن الدولة أي سلطة (قرآنية). وعليه فإن سلطة الدولة تنبع من سلطة الجماعة التي تأتي من الرضى الشعبي الحر الذي يمنح الشرعية لمؤسسات الدولة كافة. ولهذا يجب أن يأتي التزام الناس بالشريعة من القاعدة الشعبية، والجماعة باعتبارها تمثل الإرادة الإلهية، وليس من وجهة نظر الدولة. ويؤكد قطب على ضرورة ربط الفقه بحاجات المجتمع الحديث لأنه من العلوم العملية، يعمل على تحرير المسلمين من تحليلات قديمة لمساعدتهم على تجديد الفكر السياسي وبناء مؤسسات إسلامية حديثة. ويعتبر رفضه لما أنتجته العلوم الإسلامية تاريخيا دعوة لمنح الناس حرية إعادة تنظيم أنظمتهم وكل ما يتعلق بمعاشهم. أي "قبولا لعلوم جديدة، وأشكال حكم حديثة بشرط أن تكون مؤسسة على اتفاق جماعي، كالنظام الجمهوري"[3].

إن سيد قطب لا يقبل بالحكم الثيوقراطي، أو حكم علماء الدين، باعتباره شكلا غير صحيح من أشكال الحكم الإسلامي. فتكون الدولة دينية حسب قطب إذا كانت قائمة على دستور يرتكز على الشريعة واختيار الجماعة. وتقوم مشروعية السلطات الثلاث من تفويض الشعب عبر الشورى باعتبارها مبدأ نظريا سياسيا وعلما في الحكم. ولا شرعية لهذا الطرح إذا تناقض مع الشريعة الإسلامية. ويعتقد موصللي أن قطب يحترم الخيارات الديمقراطية للجماعة بصورة جزئية، لكن فكره لا يقبل فكرة التعددية والمجتمع المدني والتعددية الحزبية، خصوصا كما هي في الليبرالية الديمقراطية. فهو يخضع الحرية والمحاسبية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى المصلحة الاجتماعية العامة المتمثلة بوحدة المجتمع والأمة والدولة. والمصلحة الفردية خاضعة للمصالح الاجتماعية العامة. ويرى مثلا أن المصلحة الخاصة تضعف التضامن الجماعي، وأن مسؤولية الدولة محدودة نظريا، ولكنها تحل محل المجتمع المدني والتحكم به حالة فشله. والعمل السياسي مسموح به للوصول وإبراز إرادة الجماعة، بشرط أن يتوافق مع "السياق الأيديولوجي الإسلامي"[4]. وقد بدا لي أن سيد قطب وإن رفض تقليد النظام السياسي الغربي، وإن رفض كذلك، مثل إقبال حكم هيئة

---

[1] الموصللي، أحمد (2003)، جدليات الشورى والديمقراطية، في حسن الترابي وآخرون (محرر): **الإسلامويين والمسألة الـ سياسية**، مرجـع سابق، ص 60

[2] المرجع السابق نفسه، ص 61.

[3] الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 81

[4] المرجع السابق نفسه، ص 82، 83.

علماء الدين، إلا أنه يعرف أن العقل البشري لم يخترع بعد أداة غير البرلمان ليمارس السياسة من خلالها، وهو كذلك وإن رفض الفلسفة لاعتبار أن هناك علاقة تلازمية بين القالب والمضمون، إلا أنه لا يرى مانعا في التطبيقات، من الأخذ عن الآخرين بعض تجاربهم للحكم، من مثل مبدأ فصل السلطات كما تحدثنا عنه في السابق. وبهذا فإن الدولة التي يتحدث عنها قطب لا يمكن أن تكون إلا دولة مدنية، وربما التناقض الذي لم يتمكن من تجاوزه يدفعني للقول أن الخيارات الديمقراطية التي يحترمها سيد قطب للجماعة ليست جزئية أيضا.

ويرى ضاهر أن رفض مبدأ الدولة الدينية يتطلب أن يقوم الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية على فصل معرفي ومنطقي بين الدين والدولة[1]. ويؤسس رفضه للدولة الدينية على اعتبار تعارضها مع استقلالية الإنسان، حيث يعتبر مبدأ الحاكمية   الركيزة الأساسية للدولة الدينية، ويعني الأخذ به عمليا أن ما تعتبره جماعة كلام ا   ليس سوى في الواقع فهم تلك الجماعة غير المستقل عن ظروفها الاجتماعية ومصالحها، مع ما يتضمنه هذا الفهم من تأثيرات ثقافية واجتماعية ومصلحية للإنسان. وسيطرة جماعة دينية ما على الحكم معناه أنها ستخضع الجميع لسيطرتها، مما يحد من الحريات عامة[2]. وهو ما قاد لسيطرة فكرة أن الإسلام دين ودولة على الإسلاميين من راشد الغنوشي إلى سيد قطب[3]. وأن سبب رفض مبدأ الحاكمية  ، هو جعل الإلزام السياسي دينيا. فإلزام الإنسان بطاعة الحاكم ينبع من اعتباره ملزما بطاعة ا . وهذا تعليل يبين أن الإلزام السياسي في الدولة الدينية مطلق. والدولة الدينية دولة مركزية، حيث تعمل على تثبيت سلطة النخبة، لأنه "ليس جميع البشر في وضع يسمح لهم بأن يعرفوا ما هو مضمون القانون الإلهي وما يترتب عليه، أي ما يترتب على تطبيقه في المجال السياسي والقانوني"[4]. على أن حديث ضاهر عن ديمقراطية غائية، يشارك فيها الجميع في وضع وتقرير "صورة ولتجاهات المؤسسات التي لها مساس بحياتهم المشتركة"[5] وحديثه من ثم عن ديمقراطية سياسية إجرائية، تكون وسيلة لتنفيذ الأولى هي أيضا صورة أخرى لدولة مركزانية، حيث لا يمكن لكل المواطنين عمليا من الاشتراك في صياغة تصورات وقيم المؤسسات التي تمس شؤون الناس جميعا، فلهم الدخول في الحوار والتصويت والاستفتاء وهي غالبا تكون على أفكار وتصورات قد طرحت من قبل قلة. كما كنا قد ذكرنا محددات، من مثل عامل الوقت الذي يحتاجه لجتماع الناس جميعا للتصويت كما ورد ذلك في كتابات روبرت دال على سبيل المثال.

ويبين ضاهر أن الدولة الدينية تتعارض كذلك مع مبدأ تكافؤ فرص العمل السياسي بسبب أنها تعمل بما يعتقد الذين يحكمون فيها أنه القانون الإلهي والمحتوى السياسي والاجتماعي له. وهي جماعة تحتكر هذا الفهم لما يعنيه القانون الإلهي، وبالتالي تسبغ فهمها على الدولة التي تعمل حسب فهمها وتأويلها لذلك القانون، مما يجعلها متحيزة ضد الجماعات

---

(1) انظر ضاهر، عادل (1993)، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، مرجع سابق، 9، 10.

(2) انظر المرجع السابق، ص35.

(3) انظر ضاهر، عادل (2001)، **أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي**، مرجع سابق، ص 362

(4) المرجع السابق نفسه، ص 363، 364.

(5) المرجع السابق نفسه 387.

الأخرى وتحرمها "من المشاركة في الحياة السياسية"[1]. إن الدولة التي يتحدث عنها ضاهر ليست دينية بل مدنية لأنها تحكم بواسطة فهم وتأويل قلة، لا بالنص نفسه. وادعاءات ضاهر حول أن القانون المطبق في الدولة الدينية ليس سوى فهم وتأويل نخبة من المسلمين، أي إنه نص مدني هي حجة عليه لا له. كما يمكن الإجابة عليه باقتراح محمد إقبال بأن يكون أعضاء هيئة العلماء نواباً منتخبين في البرلمان ويمارسوا نشاطهم من هناك كما بينت سابقا.

وعلى الرغم مما تقدم، لا يحصر قطب فهم الوحي بجماعة معينة كما يدعي ضاهر. فلا حاجة لانتظار فيلسوف حتى تقام الدولة الإسلامية. مؤكدا أن مبدأ الحاكمية يشمل "كل جوانب المعرفة وفي كل نشاط فكري يقع للإنسان"[2]. كما يرى أن الأحكام التي يتوصل لها الإنسان من خلال القياس هي ظنية كونه لم يتأكد من انطباقها على جميع حالاتها. وفي حالة الاستقراء يمكن لنتائجه أن تكون "قطعية لكنها تبقى محدودة في الزمان المعطى وهو فردي جزئي"[3]. مؤكدا أن الحقيقة البشرية نسبية، أما العلم الإلهي فكلي[4]. وإذا كان سيد قطب يرى أن العقل لا يستطيع وضع قيم أخلاقية ثابتة، وأنها متغيرة تبعا لتغير الأفكار، ولا تخلق دافعا للإلزام بها عند الإنسان. وهذا ما يبرر "تلقي القيم بالمثل الأخلاقية عن الوحي واستمدادها من الوحي"[5]. فإن عادل ضاهر يؤكد أن أسبقية العقل على النقل تقود إلى التأكيد على أن الأخلاق هي نشاط معرفي مستقل عن الدين وهي تشكل معيارا أخيرا "للإلزام القانوني أو السياسي"[6]. كما يحاول إثبات أن المعرفة الدينية معرفة نسبية باعتبارها معرفة تاريخية خاصة بزمان ومكان محددين، في حين يؤكد أن المعرفة العلمانية ذات طابع فلسفي "الأكثر ثباتاً، لأنها الأقل ارتباطاً بالظروف والحالات وعالم الوقائع، بعامة"[7]. يتضح من هذا أن ضاهر يعتبر القيم سابقة على الإجراء، أي إن القانون والنظام السياسي محكوم بصورة مسبقة بالقيم. إن كلا من قطب و ضاهر يوغلان في محاولة إثبات أولية القيم التي يجب أن تقوم عليها الدولة بعمومها، فإذا كان قطب يرى أن القانون محكوم بصورة مسبقة بغاية وقيمة الشورى، فإن ضاهر عكسه تماما يرى القانون محكوماً بصورة مسبقة بالقيم التي ينتجها العقل. طبعا التذكير بما أشار إليه الموصللي من أن قطب في رفضه ما قدم من تفاسير وتأويلات والعودة للقرآن والسنة لقراءتهما من جديد، لا يمانع من الاعتراف بأن اشتقاق المعرفة من الدين أمر مسموح به، وهي بهذا فهم وتأويل بشري، أي بناء على المعرفة الدينية، حيث إن رفض قطب للمعرفة البشرية باعتبارها نسبية غير دائمة، أصبح حجة عليه، فهو فقط يدعو لاستبدالها بمعرفة نسبية أخرى، وهو أول من مارسها.

ومما يضعف من وجهة نظر ضاهر أيضا الاعتقاد بأن الطريق إلى محاولة إثبات أن الديمقراطية تملك أساسا عقلانيا مسدودة، "يعني ذلك أن كامل التقليد العقلاني يبدو أنه يشير إلى أننا لا نستطيع أن نجد تبريرا

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 389، 390.

[2] العساف، محمد (1995)، **موقف سيد قطب من العقل والفلسفة**، مرجع سابق، ص 16.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 26.

[4] انظر قطب، سيد (1986)، **مقومات التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص 323.

[5] العساف، محمد (1995)، **موقف سيد قطب من العقل والفلسفة**، مرجع سابق، ص 40.

[6] ضاهر، عادل (1993)، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، مرجع سابق، ص 53.

[7] المرجع السابق، ص 62.

عقلانيا للديمقراطية"[1]. إن "الأنظمة السياسية تطرح مشكلة الاختيار.. الاختيارات السياسية تسمح فعلا بالجدل العقلاني"[2] لذلك ربما يقود هذا إلى أن التمييزات القائمة على افتراض أن " الفلسفة السياسية هي فرع من الفلسفة الأخلاقية صممت لتقيم الأهداف والممارسات السياسية من وجهة نظر أخلاقية "[3]. "إن مشكلة حيادية العلم لم يتم التركيز عليها بطريقة مناسبة. من الصحيح القول إن العلم لا يستطيع الاختيار بين مفاهيم الديمقراطية الشرقية والغربية"[4].

ويعتقد ضاهر أنه لا يمكن كوننة الأحكام الشرعية التي ينظر إليها على أنها تشكل حلقة الوصل بين السياسية والإسلام، باعتبارها خاضعة لظروف تاريخية وزمانية معينة[5]. على أن هناك من يفسر مبدأ الاستخلاف مثلا بأنه استخلاف للإنسان بعمومه وليس للمسلم، استخلاف لا يقوم على تمييز ديني أو عرقي أو غيره، فالبشرية جمعاء هي صاحبة "السيادة على الأرض"[6]. إذ لا يمكن للإسلام أن يطرح تفكيرا ديمقراطيا حقيقياً على جميع الأمم، ما لم "يضمن حريات خاصة وعامة، قولاً وسلوكاً"[7]. مما يعني أنه لا تكون الدولة الناتجة عن هذا الاستخلاف دينية بالضرورة.

إن اعتبار المصالح المرسلة والعدالة والخير العام معياراً لأفعالنا وسياساتنا ينبع من قدرة العقل على معرفة "ما الذي ينبغي أن نفعله في معرفتنا للشروط الاجتماعية والتاريخية التي نجد أنفسنا فيها"[8]. إذن، فما يجمع كل المفكرين الذين يربطون بين الإسلام والسياسية، اعتقادهم أن العلاقة ليست تاريخية بل هي "علاقة منطقية ومفهومية"[9]. مشيرا إلى أن اللامعقول هو تحويل هؤلاء المفكرين العلاقة التاريخية إلى "علاقة منطقية أو مفهومية، وبالتالي ضرورية"[10] كما يرى أن الإسلام اتجه وجهة سياسية بسبب الشروط الموضوعية التي أحاطت بنشأته، وليس بسبب طبيعة الإسلام "كعقيدة وعبادة"[11]. أي إن الإسلام لا يتضمن في طبيعته مكونات السياسة والدولة المدنية.

ويرى محمد عمارة أن التعاقد الدستوري الذي تكفله الدولة لا يقوم فقط على التراضي بين الشعب والحكام، بل حتى يكون إسلاميا لا بد من أن تكون "المرجعية فيه دينية – وللرسول- أي للوحي الإلهي والسنة النبوية"[12]. ومع ذلك، لا ينكر عمارة، قدرة الدولة العلمانية التي تشغّل السياسة في المجتمع على أسس عقلية، من تحقيق المصالح

---

[1] Sartori, Giovanni (1976), **Democratic Theory**, p165

[2] Ibid , p 175.

[3] Ibid , p 183.

[4] Ibid , p 442

[5] انظر ضاهر، عادل (1993)، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، مرجع سابق، ص 349.

[6] مهنا، فريال (2003)، **لا ديمقراطية في الشورى**، مرجع سابق، ص 193.

[7] المرجع السابق نفسه، ص 195، 196.

[8] ضاهر، عادل (1993)، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، مرجع سابق، ص 350.

[9] ضاهر، عادل (1992)، اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، (**المؤتمر الفلسفي العربي الثالث**)، الجامعة الأردنية 20 - 23، تشرين الأول، ص 6

[10] المرجع السابق نفسه، ص 7.

[11] المرجع السابق نفسه، ص 8.

[12] عمارة، محمد (2002)، الاختراق العلماني للعالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 20.

الدنيوية، وهي في نظرة مفارقة للدولة الدينية التي تتطلع لتحقيق الخير العام في الدنيا والآخرة فهي تنظر "بالعقل في الشرع"[1]. إذن، لا ينكر عمارة الدولة المدنية بالمرة، ولكنه يعطي الأولوية للدولة الدينية تبعا لتقديمه النقل على العقل.

ويشار إلى أن حسن البنا لا يرى في مفهوم الحاكمية إقصاء لمفاهيم غير إسلامية، بل يعتبره مبدأ تنظيميا للحكم، أي إجرائيا كما أفهم، ساوى به بين الحكم الدستوري والشورى حتى تتمكن الجماعة من تحديد سياساتها. ولذلك لا يمكن لجماعة أو حزب أن يدعي أنه يمثل الأمة لأن حق الشورى محصور بالأمة. أي إن الجماعة حرة في اختيار الحكومات والسياسات التي تخدم المصلحة العامة. كما يعتقد أن الحكم الدستوري الغربي، أي الدولة المدنية لا تخالف الإسلام إذا ما ربطت بالشريعة الإسلامية، مؤكدا أن شرعية الحكومة والحاكم مستمدتان من الجماعة[2]. ويبين الموصللي أن حسن البنا قد تميز بفصله بين حاكمية ا وحاكمية البشر، انطلاقا من عدم قدرة البشر على تمثيل المبدأ الأول، أما الثاني فيمكن تحقيقه عبر تنفيذ الشريعة بأدوات الشورى والديمقراطية. ومما يؤكد أخذه بمبدأ الدولة المدنية اعتقاده بضرورة توسعة مبدأ المحاسبية لتجاوز المسائل الأخلاقية والدينية، ليشمل القضايا السياسية والقانونية وكل ما يندرج تحت المصلحة العامة. إن دعوته لإقامة دولة دينية باعتباره فرضا دينيا يجب أن تقوم على وسائل شورية. ويقول الموصللي "يتطلب تجاوز أي منظومة فكرية أو سياسية، عند المفكرين المسلمين عموما، تأسيسها على مبدأ التوحيد. إذ يعتقدون أن فصل الشورى، مثلا، عن التوحيد يفضي إلى إضعاف الشورى وتحويلها إلى ديمقراطية هشة، أي إخراجها عن معناها الأصلي"[3]. والحديث عن المحاسبية باعتبارها ضمانة ديمقراطية يقود للاعتقاد بأنه يأخذ بمبدأ حكم الأغلبية، على اعتبار أن هناك علاقة تشابكية بين مبدأ المحاسبية وبقية المبادئ الديمقراطية، وهي تشتغل سوية وإذا غاب أحدها تعطّلت الديمقراطية.

وبهذا يمكن الإشارة إلى أن حسن البنا قد قبل "الدولة القومية الحديثة والنظام البرلماني كأساس للتطور نحو الدولة الإسلامية الحقيقية، ووافقت الجماعة ولو ضمنا على الدولة – القومية (مصر في هذه الحالة) هيكلا للعمل السياسي مع الإشارة إلى قدر من المساواة. لم يتبلور موقف الإخوان المسلمين بوضوح إلى الآن على رغم التصريحات العلنية"[4]. واعتبر الموصللي أن مفهوم الحاكمية أصبح مفهوما يسمح بالتعددية الفكرية والاجتماعية والسياسية. فمع أساسية المادة القانونية التي يحتويها الإسلام إلا أن النماذج التاريخية وحدها لا توصلنا لمضامينها، وعليه لا مانع من معاملة الفكر الإسلامي من وجهة نظر كونية مما يوجب "استيعاب فلسفات وأيديولوجيات وتفسيرات الآخرين، إذ إن الإسلام هو دين ومجتمع ودولة"[5].

ويفهم برهان غليون أن نظرية الحاكمية هي رفض وتحريم التفكير بالسلطة من ناحية واقعية. في حين ما

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 25.

[2] انظر الموصللي، أحمد (2003)، جدليات الشورى والديمقراطية، مرجع سابق، ص 61، 62

[3] المرجع السابق نفسه، ص 63

[4] الأفندي، عبد الوهاب (2003)، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟، مرجع سابق، ص 179.

[5] الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 68، 69

يتوجب علينا مواجهته هو ضبط سلطة الدولة وآليات ممارستها باعتبارها متمثلة بأشخاص[1]. فالمناداة بالدولة الدينية يعني رفض الدولة المدنية من الأساس مما يؤدي إلى السيطرة على المجتمع المنوط به في الأصل "تنظيم مصالح الناس الدينية والدنيوية على الأرض وتطبيق القانون والحساب من قبل بشر على بشر"[2]. معتقدا أن رفض الدولة المدنية ليس نابعا من نوازع إيمانية بل من تراث قبلي يرفض الخضوع للسلطة. ومن يرفض الدولة المدنية يقبل بالسلطة الدينية شكلا، وبما أنه لا يمكن تجسيدها على الأرض فإن ذلك يقود لإلغاء أي سلطة. وهذا الإلغاء لا يتحقق فعلا بل يدعم تلك الدولة المستبدة. "وهذا هو مصدر الاستلاب السياسي للمجتمعات العربية، اليوم والبارحة"[3]، أي إن الدولة اللادينية اللاأخلاقية هي سبب الاغتراب. مؤكدا أننا نعاني من غياب التفكير النظري والتجريبي بالدولة ووسائلها مع اعترافنا بضرورتها. ولن يتحقق بناء دولة مدنية حديثة ما لم يتم تجاوز شكل "الدولة – الآلة"[4]. كما يؤكد غليون على ضرورة قيام الدولة على قواعد نابعة من العقل والتجربة. ولا يمانع من توظيف قيم الشورى والعدل لتشكيل وعي جديد، على أن نميز بين معاني هذه المفاهيم التربوية والمعاني السياسية الجديدة التي نود منحها لها.على اعتبار أن تلك المعاني التربوية تتخطى السلطة وتدخل في مجال تشكيل الضمير والوعي لكل من الفرد والجماعة، باعتباره جوهريا للسلطة. فالحرية دينيا تعني الخوف من ا ، وهي معاني باطنية، ولا تهتم بالأدوات الإجرائية. وأهميتها الأساسية أنها تربوية. والمهم في السياسة هو الإجراء على اعتبار أن القيم موجودة في المجتمع، فالسياسة ممارسة تقع بين العقيدة واستعمال القوة. بهدف "تجاوز الخلاف الناشئ عن تضارب العقائد والمذاهب، أو الاختلاف في تأويلها وتفسيرها"[5]. وأؤكد من جديد أن الدولة التي ينادي بها غليون هي مدنية إجرائية، لا تتساوق مع الديمقراطية التمثيلية الليبرالية، التي يعتبرها من نتاج العقل الأداتي. وأنه يعتبر الدين مصدرا لقيم تربوية لا تخترق الحيز السياسي، كما يعتبر القانون جوهر الدولة المدنية.

كما يعتقد أن الحاكمية عند سيد قطب هي إحيائية للبابوية، كونه جعل العلاقة الدينية هي المسؤولة الأولى لتنظيم الممارسة الاجتماعية والسياسية. مبينا أن العقل يمكن أن يفهم المعرفة الدينية.وأن المساواة الفكرية تقتضي أن الاجتهاد "في الدين نفسه هو عمل مدني"[6] يمكن للجميع ممارسته. ويعتبر أن نظرية الحاكمية هي مصدر لنظرية جديدة في السياسة الإلهية، كونها ترغب باستمداد مشروعيتها من القرآن، أي من العلم الإلهي. علما بأن الفكر الإسلامي كان يبني العلوم الدينية على الاجتهاد العقلي ولم يتجرأ على الإدعاء بتمثيل الفكرة الإلهية. حيث كانت السياسة نشاطا مستقلا تستلهم الشرائع وتعمل بها. محملا الطريقة، التي فهمت ومورست بها العلمانية العربية، سبب نشأة نزعة بابوية طارئة على الإسلام. أي دمرت معايير التمييز والتوافق والتفاهم في مجال السياسة العربية الإسلامية. وأنها خلقت السلطة الدينية

---

[1] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 136

[2] المرجع السابق نفسه، ص 137

[3] المرجع السابق نفسه، ص 138

[4] المرجع السابق نفسه، ص 139.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 140.

[6] المرجع السابق نفسه، ص 346، 347

المنافس للسلطة السياسية من لا شيء. والذي ظهر ببروز شعارات مثل الدولة الدينية، لم تقدم شكلا للتعامل "أو لتنظيم العلاقات بين الإسلام والدولة في المجتمعات العربية والإسلامية"[(1)].

كما يشير إلى أن الإسلاميين استعملوا الحاكمية بمعنى السيادة كمرجعية أخيرة في الحكم. "ولم يكن تجديد المودودي في تحديد المعنى الديني للسيادة ولكن في نقل هذا المعنى إلى الميدان السياسي"[(2)]. ثم يؤكد غليون أن السيطرة المطلقة على العالم، مع أن هذا لا يعني عدم القول بوجود سيادة مختصة في تطبيق القانون ولا يعني أن الدولة مطلقة السيادة. والقول بأن السيادة هي يعني أن السلطة السياسية مستحيلة باعتبارها اغتصاباً للسلطة الإلهية، أو أن الحاكم خليفة ا ومسئول أمامه وليس للشعب محاسبته، وهذا يقود لإلغاء السلطة. واعتبار الحاكم مسئول أمام ا يعني دولة دينية لا مدنية.وإذا قصد المودودي خلافة الأمة عامة فهو لاجتهاد مفيد، ولكنه لا يؤدي أي وظيفة في مجال الفقه القانوني للدولة وعلاقتها بالمجتمع. "والحال أن المرجع الأخير للعالم بشكل عام لا يعني بالضرورة المرجع الأخير والمباشر في كل أمر، وإلا لانتفت الحرية عن الإنسان والاجتماع البشري"[(3)]. وفي حالة قبول مبدأ الحاكمية فإن المسؤولية الفردية عن الأعمال تنتفي. حيث يرتبط كل من الثواب والعقاب بأن يكون هناك "بالمقابل حرية واستطاعة على العمل"[(4)]. لقد تغافل غليون وغيره عما قدمه سيد قطب حول مبدأ فصل السلطات، وقبوله قيام الأمة بتطبيق الدين عن طريق الأخذ بما جادت به المعرفة الحديثة من وسائل حكم حديثة. طبعا، لم يرغب غليون الإشارة لذاك، لأنه لا يتناسب مع شكل الديمقراطية الذي يدعو إليه، كما بينت أن ما دعا إليه سيد قطب ربما يلزمه بدولة مدنية، وإن بدا لنا أنه يرفض ذلك. على اعتبار أن القالب والمضمون يؤثر أحدهما بالآخر، وأن القالب الديمقراطي المتمثل بمبدأ فصل السلطات سيفرض على سيد قطب مضمونه.

وقد أكد سيد قطب أن القيم الأخلاقية هي قيم ثابتة لأنها تعبير عن إرادة ا . فا يريد تثبيت هذه القيم في حياة الناس في كل زمان ومكان، لأن "الحياة البشرية لا تصلح بغيرها في أي زمان ومكان"[(5)]. مؤكدا أن اعتبار العقل أساس الأخلاق اعتبار ناقص، لأن العقل بطبيعته "أداة قاصرة الرؤية من جهة، وقابلة للتأثر بشتى الطرق من جهة أخرى"[(6)]. ومع هذا، لا يمانع سيد قطب من قدرة العقل على الاجتهاد، وابتداع ما يساعد على تطور المجتمع المسلم، الأمر الذي يعني أن التشريع لا يقف عند القيم الأخلاقية الثابتة التي يوصف لها سيد قطب.

وفي هذا السياق يشير الجابري إلى أن المعتزلة يرون أن الإنسان يخلق أفعاله، حيث يعني العدل عندهم حرية الاختيار والقدرة على الفعل ومن ثم المسؤولية عنه[(7)]، مؤكدا أن العلاقة بين قول المعتزلة باختيار الإنسان ونفي الصفات

---

[(1)] المرجع السابق نفسه، ص 502، 503.

[(2)] المرجع السابق نفسه، ص 648.

[(3)]المرجع السابق نفسه، ص 649

[(4)]المرجع السابق نفسه، ص 650

[(5)]قطب، سيد (1986)، **مقومات التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص 290.

[(6)]المرجع السابق نفسه، ص 293.

[(7)] انظر الجابري، محمد عابد (1999)، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، مرجع سابق، ص 56

عن ا  يكمن في أن القول بالعلم الأزلي الإلهي يلزم عنه أن الإنسان مجبر ومضطر في أفعاله. مشيرا لاغتصاب الأمويين للسلطة، وأن معارضة المعتزلة كانت لدولة الجبر والطغيان. حيث تعالى الأمويون بالسياسة فجعلوا منها قضاء وقدرا، وسيسوا بذلك الدين. هناك تلازم بين التعالي بالسياسة وتسييس المتعالي. أي إن مسألة الجبر مسألة طارئة على الإسلام وفهم خاص لبعض الآيات وَظف لأغراض سياسية. حيث غابت كل هذه المضامين السياسية لعقيدتي الجبر والقدر، وبقي "الجانب العقدي فيهما فأخذنا كما تؤخذ العقائد الدينية"[1]

ويرفض الجابري الحديث عن إشكالية الدين والدولة على اعتبار أن الدولة العربية الحديثة والمعاصرة هي علمانية، بما فيها تلك التي تعلن "التمسك بالإسلام شعاراً سياسياً وأيديولوجياً لها"[2]. ويرى أنها مشكلة خاصة ببعض الأقطار المشرقية مثل سوريا ولبنان، تسببت به الدولة العثمانية باعتبارها سلطة أغلبية مسلمة مقابل أقليات دينية وطنية. وأرى أنه قَبِل طرحها هنا فقط باعتبارها مشكلة دين ودولة. وليس باعتبارها مشكلة العلمانية بالمدلول الغربي للكلمة، "بل على أنها مشكل الديمقراطية، أعني مشكل تنظيم السلطة داخل حدود دولة وطنية حديثة"[3]. مبينا أن الدولة العربية ليست علمانية بالمعنى الأوروبي ولا دينية بالمعنى الذي يتصور به الدولة المسلمة. فهي نموذج عن دولة معاوية القهرية. ومقولتا دولة دينية ودولة علمانية لا يحلان الإشكالية، أي ليس فصل الدين عن الدولة، غير المتصلين أصلا، بل المشكلة في الدولة نفسها سواء أظهرت بشكل علماني أم ديني. فالمشكلة هي الديمقراطية ومن يحكم "مشكل انبثاق الحكم من إرادة المواطنين واختيارهم"[4]. وإذا كنت أتفق مع الجابري في أن المشكلة في أن الحكم ينبع من إرادة المواطنين، فإنني أخالفه في إرجاعاته لأسباب غياب دولة مدنية. إن مشكلة علمانية الدولة أم دينيتها تطرح على طاولة النقاش في حالة توافر فرصة حقيقية للتحول الديمقراطي، أما رفض الجابري الحديث عنها فليس له فائدة ولم يأت بجديد عندما يؤكد أن الدولة العربية المعاصرة علمانية.

ويعتبر الجابري أن طرح قطب المتعلق بمبدأ الحاكمية     هو تكرار لشعار الخوارج "لا حكم إلا   "[5]. حيث قبل علي التحكيم. وأن سيد قطب في شعاره لا يهتم بمعالجة المشاكل الواقعية بل يتطلع لاستلام الحكم أولا ثم بناء المجتمع المسلم. إذ تكرار التجربة الأولى غير ممكن، لأن زمن النبوة مختلف عن حالنا، ويؤكد الجابري أن الأمر يتعلق بإصلاح المجتمع القائم وليس القفز على الأمر الواقع. معتبرا أن (القبيلة والغنيمة والعقيدة) بمعنى التمذهب كمشغلات للعقل السياسي العربي ما زالت قائمة كبنية واحدة في عصرنا[6]. ومقترحا الانتقال إلى مجتمع اللاقبيلة، مجتمع الأحزاب والجمعيات الحرة، أي إلى مجال سياسي حديث، بتحويل الغنيمة إلى ضريبة، والعقيدة إلى رأي، أي استبدال المذهبية

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 59.

[2] الجابري، محمد عابد (1989)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص 105.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 106.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 107.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 177

[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 178، 180، 181.

الطائفية المستحوذة على الحقيقة بحرية التفكير. و"التحرر من سلطة الجماعة المغلقة، دينية كانت أو أيديولوجية حديثة، الحزب الواحد مثلاً"[1]. وتحويل العقيدة إلى رأي يعني الخروج من عقل الطائفة دينية أم علمانية، "وبالتالي التعامل بعقل اجتهادي نقدي"[2]. طبعا مع اتفاقه مع غليون في اعتبار أن كل جماعة مغلقة اقصائية تدعي امتلاك الحقيقية وحدها هي طائفة بالمعنى العام. إلا أنه يرجع سبب تشكل الطائفية وعدم الدخول إلى حيز السياسية الفعلي إلى جمود العقل السياسي العربي، وتكرار صيغه التي يمارس السياسة من خلالها.

ويؤكد الجابري أن ثنائية العلاقة بين الدين والدولة يجب أن تعالج حسب حيثيات الواقع في كل بلد عربي بصورة منفردة. "إنها ليست مشكلة قومية، بل هي مشكلة قطرية... فكيف يجب أن نعالجها معالجة تخدم المسألة القومية؟"[3]. لأنها ثنائية شكلية تخفي تحتها مشكلة الطائفية، وهي أيضا مشكلة نسبية لا يعاني منها العالم العربي بأكمله، والهدف من إثارتها هو تغطية مشكلة "غياب الديمقراطية السياسية والاجتماعية"[4]. كنت بينت في الفصل الأول أن استنتاجات الجابري فيما يتعلق بنشأة القومية والعلمانية وردها لشعور أن المسيحيين كانوا أقليات في الخلافة العثمانية غير صحيح. الأمر الذي يضع طروحات الجابري مرة ثانية موضع تساؤل. إذ ينطلق من وقائع تاريخية غير دقيقة ليبني عليها استنتاجات فكرية يعتبرها صحيحة.

أما عبد الوهاب الأفندي فيرى أن حاكمية ا تتطلب إقامة دولة مدنية ديمقراطية لأن "سيادة رجل واحد تتعارض مع سيادة ا ، لأن الناس جميعا متساوون أمام ا .. والطاعة العمياء لحكم إنسان واحد تناقض الإسلام، وتشمل الوحدانية في الإسلام الإيمان بأن الحياة لا يمكن أن تتجزأ، فلا يمكن أن ينفصل الدين عن جوانب الحياة جميعا، كما يحدث في استبعاد الدين من دائرة الحياة العامة"[5] ويخلص سبوزيتو إلى القول، في تحليل استفتاء أجراه مركز جالوب "لا يريد المسلمون على وجه العموم الثيوقراطية ولا الديمقراطية العلمانية، ويفضلون نموذجا ثالثا: تتعايش فيه المبادئ الدينية والقيم الديمقراطية"[6]. وأرى أن هذا التعايش لا يحمل معنى الدولة الدينية، بل يظهر فقط بصورة التجربة التركية، حيث تم توسعة مجال ممارسة الأفراد للدين بصورة أفراد، وليس بصورة رسمية جماعية.

ويعتقد أن المجتمع المدني المسلم مارس مبدأ الأمر بالمعروف تاريخيا وهو "يفترض حق المجتمع في المشاركة في النقاشات العامة"[7]. حيث يعتبر الرأي الصادر عن العقل مصدرا أساسيا في التشريع "ومصدر فهم لأسباب ومعاني الوحي"[8]. وإن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أو الحسبة هو تعبير عن الممارسة السياسية للفرد

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 182

[2] المرجع السابق نفسه، ص 183.

[3] الجابري، محمد عابد (1996)، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص 99.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 100.

[5] سبوزيتو، جون ومجاهد، داليا (2009)، في البلدان الإسلامية لماذا تغيب الديمقراطية؟، مرجع سابق**،** ص 28.

[6] المرجع السابق نفسه، ص 29.

[7] الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 102.

[8] المرجع السابق نفسه، ص 108.

والجماعة والدولة. وهو مبدأ يحقق التوازن مع مبدأ ضرورة طاعة الحاكم[1]. ويتقدم تطبيق النهي عن المنكر على العمل بالأمر بالمعروف لأن "رفع الضرر مقدم على جلب المنفعة"[2]. ومع ذلك، لا يمدنا الموصللي بأمثلة عن مأسسة الممارسة التي يتحدث عنها. وهو حال ينطبق على رؤية برهان غليون بأن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو تعبير عن علاقة الولاء والانتماء للجماعة، وممارسة المسؤولية الجماعية، وهو بطاقة انتماء المسلم "للجماعة وعضويته فيها معاً"[3].

إذا كان مبدأ الحاكمية هو أساس الدولة الدينية عند قطب والمودودي فإن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أساس مبدأ الحاكمية ، ولا تعني إمكانية اشتقاق نتائج معيارية من كلام ا "الاعتراف بأن المعرفة المعيارية متضمنة، كلياً أو جزئياً، في هذا الكلام... إن ما يعنيه هذا... هو أن هناك نصوصاً دينية معينة يفهم منها، أو يمكن تأويلها، على أنها تتضمن أوامر ونواهي إلهية معينة كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"[4]. ومهما كانت درجة شمولية تلك الأوامر والنواهي فإن عملية التحقق غير ممكنة على اعتبار أن "المعرفة الخلقية والمعرفة العلمية ليست متضمنة في المعرفة الدينية"[5]. ويعتبر ضاهر مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بدون قيمة إرشادية عملية ولا يجوز اعتماده معيارا للتشريع[6]. بسبب أنه خال من المعنى ومجرد تحصيل حاصل، إذ إنه أمر بعمل ما ينبغي القيام به ونهي عما يجب الانتهاء عنه. ومعرفة كيفية تحديد وفهم العمل بهذا المبدأ في ظل شروط معينة أمر غير ممكن إلا بنزول الوحي "على كل منا كل مرة يكون واحدنا مدعواً فيها لاتخاذ قرار أخلاقي"[7]. وعليه يرى ضاهر أن الأخلاق لا تجد أساسها في المعرفة الإلهية أو العلم الإلهي كما يفهم الأشاعرة، مشيرا لاعتبار عدد من المفكرين الدينيين الغربيين أن المعرفة الأخلاقية، على العموم، لا تحتاج إلى معرفة لاهوتية. حيث يمكن أن يؤول ذلك بأن المعرفة الأخلاقية فطرية ولضحة بذلتها. ومبينا أن المعتزلة اعتبروا أن الحسن والقبيح في الأفعال ذاتيان، أي إن "العقل مدرك للقيم الأخلاقية لا منشئ لها"[8].

كما يرى ضاهر أن "تقديم المصلحة على النص، وإعطاء الأولية للعقل أمران يتناقضان مع القول بامتناع أن تكون الدولة التي تنشأ في ظل الإسلام دولة العلمانية"[9]. إن النظر في استنتاجات ضاهر بجملتها التي بناها على أسس معرفية مدركة بالعقل، يدعونا لنتذكر أن النظرية الديمقراطية لا تبدأ من افتراض مقدمة منطقية لكنها تبدأ مع منهج

---

(1) انظر المرجع السابق نفسه، ص 112، 113.
(2) المرجع السابق نفسه، ص 114
(3) غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 129.
(4) ضاهر، عادل (1993)، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، مرجع سابق، ص 175.
(5) المرجع نفسه، ص 177.
(6) انظر المرجع السابق نفسه، ص 178.
(7) المرجع السابق نفسه، ص 179.
(8) المرجع السابق نفسه، ص 191، 192
(9) المرجع السابق نفسه، ص 54

لاختيار والسيطرة على صانعي القرار[1].

ويذكر الهرماسي أن محمد عابد الجابري بين أسباب معارضة السلفي والقومي للدولة القائمة منذ القرن التاسع عشر، إذ بين أن دافع الليبرالي العربي لعلمانية الدولة هو الاعتراف بحقوق الأقلية السياسية والمدنية. وأنه وظف شعار العلمانية بدلا من الديمقراطية لرغبته بانفصال العرب عن الترك ولأن الديمقراطية تعني حكم الأغلبية وهو ليس منها. والحال ينطبق على السلفي الذي يريد لاستعادة نموذج أهل الحل والعقد حتى يكون له دور بوصفه يمثل الأغلبية. كما أن السلفي يرى أن تطبيق الديمقراطية بالمعنى الغربي "معناه تسليم مقاليد الحكم للنخبة العصرية، وهو ليس منها، تلك النخبة التي أخذت تضايقه على الحل والعقد في كل مجال"[2]. إن مجرد الاستماع لعلي محافظة وهو يقول "وبقيت الدولة العثمانية التي كان العرب يؤلفون نصف سكانها تُحكم حكما مطلقا حتى أعيد الدستور بانقلاب عسكري سنة 1908. واقتصرت التجربة العربية في هذا المضمار على هاتين المحاولتين حتى نهاية الحرب العالمية الأولى"[3] يعني أن قضية الأقلية والأغلبية التي اخترعها الجابري وأقام عليها تأويله لتبرير رفضه وجود ما يسمى دولة دينية ومدنية هي قضية غير واقعية.

ويؤكد بشارة أن الهوية الإسلامية السياسية لا تصلح لإقامة دولة دينية كونها منقسمة إلى سنة وشيعة، كما "أن بعض الدول العربية فيها تعددية دينية. لهذا فإن الهوية العربية هي الأكثر نجاعة في مواجهة تحديات الدولة الحديثة"[4]. ربما كان يجدر بعزمي بشارة أن يبحث عن مبررات أقوى من هذا الطرح، فمعروف أن مسألة انقسام المسلمين لسني وشيعي، ومسيحي ومسلم، ومدني وقروي، هي طارئة، تسببت بها الصراعات على السلطة، وليس شكل الدولة دينية أم مدنية الذي لم يكن مطروحا آنذاك.

ويرى غليون أن مفهوم الهوية السياسية تحول بعد سقوط الخلافة الإسلامية العثمانية، مما دفع لنشوء أحزاب وظّفت الدين فيها كمصدر لإقامة حزب اجتماعي واحد، "كيانا جزئيا لا يعبر إلا عن مصالح وتصورات فريق اجتماعي واحد"[5]. وهو ما يعني طرح مسألة تجديد مفهوم السلطة، ما يعظّم من الخلاف حول الدولة الدينية والمدنية[6]. كما يعتقد أن المسلمين الذين يريدون أن تكون الشريعة مصدرا للقانون في الدساتير، لهم في ذلك رؤى مختلفة جدا عن الكيفية التي يتمظهر فيها ذلك التطبيق. حيث يمكن توضيح الفارق بين الشريعة والقانون الإسلامي من خلال النظر للشريعة وكأنها بوصلة. المبادئ الدينية ثابتة والقانون الإسلامي، أي الفقه على أنه خارطة. "ويجب أن تتوافق هذه الخارطة مع البوصلة، ولكنها تعكس أوقات وأماكن وجغرافيا مختلفة. والبوصلة ثابتة، أما الخارطة فهي تتعرض للتغيير... يجادل المسلمون

---

[1] Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 110.

[2] الهرماسي، محمد عبد الباقي (2002)، القومية والديمقراطية في الوطن العربي، مرجع سابق، ص 174.

[3] محافظة، علي (2002)، تعقيب في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 813.

[4] قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، مرجع سابق، ص 19.

[5] غليون، برهان (2003)، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مرجع سابق، ص 63.

[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 64.

الإصلاحيون اليوم بأن الفقه الإسلامي يجب أن يراجع على ضوء الأحوال الاجتماعية المتغيرة"[1]. وإن معنى قول المسلمين أنهم يرغبون ويدعمون تطبيق الشريعة يمكن أن يتغير بصورة كبيرة من إنسان لآخر. ومثال ذلك اشتراط سكينة بنت الحسين استمرار عقد زواجها ألا يتزوج زوجها من غيرها. وهو المثال الذي استشهدت به جمعية الأخوات المسلمات في الملايو للخلوص إلى أنه "من الواضح إذاً أن منح الزوجة خيار الحصول على الطلاق من خلال عقد الزواج لا يعارض تعاليم الإسلام"[2] إن ما يمكن اشتقاقه من هذا الطرح أن الدولة المدنية يجب أن تقوم على المصلحة، التي يمثلها الفقه، والذي يجب أن يخضع للمراجعة والتعديل حسب ما اقتضت الأحوال الجديدة للحياة.

لقد بينت دراسة تحليلية لـ 48 برنامجا انتخابيا لأحزاب إسلامية من عام 1969 وحتى عام 2009 أن 50% منها تطالب بتطبيق الشريعة و17 من 48 اعتبرت تطبيق الشريعة من جملة أهم ثلاث قضايا، وعلى الرغم من أنها "لم تجد برنامجاً انتخابياً إلا للثلث من العدد الكلي للأحزاب الإسلامية التي ترشحت للانتخابات البرلمانية في بلد واحد أو آخر...، ولا أي من تلك البرامج استحضر أي شيء حول نظام ثيوقراطي مثل نظام إيران الإسلامي"[3]. كما يشار إلى أن شيخ الإسلام والأحزاب الإسلامية كانت مؤيدة للديمقراطية وأن القوى العلمانية في تركيا، والبختيار في إيران، والدول الاستعمارية هي من حلت البرلمانات وأغلقت الصحف، وقمعت الحركات الإسلامية المؤيدة للديمقراطية[4]. حيث "تطورت مؤسسة السلطة الدينية في الإسلام مع الدولة العثمانية التي ابتدعت منصب "شيخ الإسلام" ومفتي الديار. وقد ساهم هذا التطور في إخضاع السلطة الدينية والدين بشكل أكبر لمصالح السلطة السياسية"[5]. ويقول رضوان السيد محاولا الكشف عن ظروف نشأة فكرة ديانة الدولة أنه لم يكن هناك أي حديث عن طابع الدولة العام للتسليم بإسلاميتها. ولم يتحدث أحد عن أن طابعها الإسلامي يتنافى مع المواطنية في عصر التنظيمات وحتى أواخر القرن التاسع عشر. أما عشية الحرب العالمية الأولى فقد تطورت المسألة إلى الحديث عن دولة قومية، أي علمانية يتأسس اجتماعها السياسي على أساس إثني وليس دينيا أو جغرافيا. والدين يصلح أن يكون عامل تضامن وليس أساس الدولة. وعليه لا يمكن للرابطة الدينية أن تكون عنصرا أساسيا للوحدة[6]. وهذا تحليل يلقي باللوم على نشأة جدل دولة دينية – مدنية على القوى الخارجية، مما يمكن اعتباره دليلا آخر على عدم دقة تحليلات الجابري. ويرى بعض الباحثين أن طرح الإسلاميين ليس متعلقا بالمناداة بدولة مدنية مقابل دولة دينية بل إنهم "يطرحون المدني مقابل العسكري، فكل إشارة إلى الدولة المدنية يقصد به الدولة غير العسكرية، التي لا يحكمها العسكر، وهذا هو الخطاب الإسلامي عموما"[7]. ويشار أيضا إلى أن

---

[1] سبوزيتو، جون ومجاهد، داليا (2009)، في البلدان الإسلامية لماذا تغيب الديمقراطية؟،مرجع سابق، ص 27.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 28.

[3] Kurzman, Charles and Naqvi, Ijlal (2010), Do Muslims Vote Islamic?, p 51.

[4] Ibid , p 61

[5] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 224.

[6] انظر السيد، رضوان (2002)، العلمانية في العالم الإسلامي (نموذج الوطن العربي) في: محمد عمارة وآخرون (محرر)، **مستقبل الإسـلام في القرن الهجري الخامس عشر**، عمان: مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي' ص 10.

[7] مطر، جميل (2011)، تعقيب، في : حلقة نقاشية : مصر إلى أين؟ بشارة مهرج وآخرون، **المستقبل العربي**، 33 (358)، ص 111.

كلام القرضاوي حول الدولة المدنية ليس واضحا إن كان يقصد الدولة غير العسكرية أو المدنية.حيث قيل أن الدولة المنشودة هي الدولة المدنية أي "الدولة الديمقراطية التي تؤمن حقوق الإنسان في المجالات كافة"[1].

كما يشير خير الدين حسيب إلى أن الإسلاميين يؤيدون ويقبلون الدولة المدنية، وأن قسما منهم يرى أن الدولة المدنية غير ملزمة بتطبيق الشريعة بحرفيتها، بل العمل بمبادئها. ويقول بالأخذ بالمبادئ "إلا أن لهذه المبادئ تفسيرات مختلفة، ويمكن أن يفسرها أحدهم بشكل، ويقتنع به الناس في انتخابات عامة، وفي التطبيق قد يجدون أن هذا التفسير غير ملائم فيلجئون إلى صيغة أخرى يقررها الشعب، أي إن الشعب هو مصدر السلطات"[2]. حيث تغير معنى الثورة من عسكرية وإسلامية إلى "أن الشعب هو مركز السلطات"[3]

ويعتبر فهمي هويدي أن السلطة مدنية "منتخبة من ممثلي الأمة، والتزامها بشريعة الإسلام لا يحولها إلى سلطة دينية بالمفهوم السائد في التجربة الغربية، الذي يقترن بادعاء التفويض الإلهي، واستمرار لاحتكار السلطة إذ يظل الدين فيه مصدر القانون والقيم وليس مصدرا للسلطة بأي حال"[4]. إلا أن قوله باستقلال "مرجعية التشريع عن سلطة الدولة ونزوات الحكام"[5]. واعتباره سيادة الشريعة "قانونا أعلى وفوق القانون"[6] هو تعبير عن سلطة دينية، شبيهة بتلك التي في إيران وبالتالي فإن اعتباره الشورى محصورة في أمور الدنيا يمارسها مجلس النواب، وليس لها من أمر الاجتهاد المنوط بهيئة شيئا، واعتبارها مجرد وسيلة، أمر لا يعبر عن معنى الالتزام بدعوته إلى الدولة المدنية.

ومعنى الحكم الإسلامي عند سيد قطب " كل حكم تنفذ فيه الشريعة الإسلامية إقرارا من الحاكم بأن الحاكمية وحده، وأن مهمته هو لا تتعدى تنفيذ الشريعة. فإذا كان معنى الحكومة الدينية في أية ديانة أو طائفة معينة هي التي تتولى الحكم، فإن هذا المعنى ينتفي في الإسلام انتفاء كاملا، وليس هناك مبرر لأن يفهم أحد أن الحكم في الإسلام يحتاج إلى أكثر من تنفيذ الشريعة الإسلامية، بعد إفراد ا  سبحانه بحق الحاكمية"[7]. ويشار في هذا السياق إلى أن سيد قطب اعتقد "أن الدولة الإسلامية ليست وسيلة بل أحد أصول الدين لأنها تدل على الخضوع  بناء على شريعته، ولأنها تمثل الطاعة الأيديولوجية والسياسية  . ومن دون مثل هذه الطاعة، فإن أي دستور هو فاقد للشرعية، كما إن الدولة تفقد مشروعيتها وتدخل في الجاهلية"[8]. ويعتقد أن نظرية الحاكمية لا تقود لحكم مستبد بالضرورة. "فالحاكمية لا توازي الحكم السياسي أونظام الحكم بل هي مبدأ يوظّف لتمكين الجماعة من خلال النص الإلهي من مواجهة تسلط الحكام

---

[1] مهرج، بشارة (2011)، **تعقيب**، المرجع السابق نفسه، ص 116.
[2] حسيب، خير الدين (2011) ،**تعقيب**، المرجع السابق نفسه، ص 128، 129.
[3] الدادا، رياض(2011)، **تعقيب**، المرجع السابق نفسه، ص 132.
[4] هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية**،** مرجع سابق، ص 9.
[5] المرجع السابق نفسه، ص 14
[6] المرجع السابق نفسه، 24.
[7] قطب، سيد (1987)، **العدالة الإجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 82.
[8] الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 19.

واستبدادهم. فهو مفهوم تمكين يفهم في سياقه"[1] أي إنه مبدأ إجرائي لا غير، خصوصا في السياق الذي أكد فيه سيد قطب أن الشورى يمكن أن تنفذ تبعا لما قد يخترعه البشر من وسائل وأنظمة حكم، باعتبارها إجراء، فمن الممكن أن تراها الأمة شكلا من قبيل مبدأ فصل السلطات، والذي بالنهاية لا يمكن أن يقود تطبيقه إلى دولة دينية. حتى وإن اشترط سيد قطب أن ليس للحاكم سوى تنفيذ الشريعة، إلا أنه كما بينت سابقا لا يمانع من السماح بالاجتهاد في ما يخدم مصلحة المجتمع فيما لم يرد فيه نص.

والدولة الإسلامية حسب المودودي لا تقوم إلا على القانون والشرع الإلهي في كل زمان ومكان. وهي ليست ديمقراطية بالصورة التي يتولى فيها الشعب التشريع[2]. وهي ثيوقراطية جمهورية (Theo–democracy)، السيادة فيها لجميع المسلمين، سيادة منحصرة في دائرة محدودة تحت سلطة ا . ولا تتشكل الحكومة التنفيذية إلا بالانتخاب من قبل الشعب، وهم يعزلونها. وكل الأمور المتعلقة بالحكم التي لا يوجد في الشريعة حكم صريح بخصوصها، يكون الإجماع هو الحكم. والاجتهاد مفتوح لكل من توافرت له المكنة بالاجتهاد من الشعب وليس حكرا على طبقة أو أسرة محددة. وعليه يكون الحكم في الإسلام ديمقراطيا، أما في حال وجود نص فيجب اتباعه وتكون عندها "ثيوقراطية Theocracy أي مملكة إلهية"[3]. ويرى أن الديمقراطية القائمة على الانتخاب وما يدعى بالسيادة العامة هي في النهاية ديمقراطية طبقة، ولا يعنى مشاركة الناس بالتشريع في الديمقراطية أن تلك التشريعات تقوم على العقلانية، نتيجة لضعف البشر الفطري و"غلبة العواطف البشرية"[4]. طبعا هذا النقد مرفوض من المودودي كما أرى، فإذا كان البشر يتميزون بضعف فطري فكيف لهم أن يفهموا القرآن، ويستمروا باشتقاق الأحكام منه بصورة دائمة ويكونوا مستخلفين في الأرض؟ أما قول المودودي "إن مجالس القضاء والحكم في الإسلام خارجة عن حدود الهيئات التنفيذية تماما، لأن القاضي من وظيفته إنفاذ القانون الإلهي في عباده. فلا يتولى الحكم في مناصب القضاء نائبا عن الخليفة بل عن ا عز وجل"[5]. يمكن فهمه على نحو مطالبته أن تكون هيئة التشريع، أو أهل الحل والعقد منفصلة عن مجلس النواب باعتباره هيئة تشريعية، كما يمكن أن يحمل معنى فصل السلطة القضائية، أي مبدأ فصل السلطات.

ويبين الموصللي أن الترابي يحد وظيفة الدولة بحدود إسلامية مشابهة بصورة بعيدة لحدود الدولة الليبرالية، وظيفة تتمثل بوضع قواعد عامة يستطيع المجتمع بواسطتها تنظيم نفسه. حيث يتحرر المجتمع بواسطة ممارسته مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من سلطة الدولة. مبينا أن الترابي يطالب بتطوير أصول وفروع جديدة تتماشى مع الحداثة. على اعتبار أن تلك الأصول خضعت تاريخيا لتطورات، فهي معرضة للتغيير حسب حاجات المجتمع وليست لها مكانة تأسيسية مثل النص، وتبديلها لا يعد انتهاكا للدين كونها تعتمد على القرآن والسنة وتنطلق من إجماع جديد

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 24.

[2] انظر المودودي، أبو الأعلى (1950)، **نظرية الإسلام السياسية، معرب عن الأردية**، مرجع سابق، ص 25، 26.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 27، 28.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 29، 30.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 51.

للمسلمين يتوصلون إليه عن طريق شورى أو ديمقراطية. وعزل الشورى والديمقراطية من سياقهما التاريخي يؤكد أن لهما الدلالة نفسها. إن المشروعية العليا أما السياسية فهي للشعب. "فالشورى لا تستأصل الحرية العامة الجماعية لتحديد برنامج العمل السياسي والاجتماعي والاقتصادي وقواعد اللعبة السياسية والمجالس التمثيلية، إلا أن الترابي يحذر من المساس بأي مبدأ قرآني أساسي"[1]. وقد أشرت فيما سبق أن الترابي في ذكره والتزامه بالمحددات والضوابط (checks and balances) يلزم نفسه بآليات عمل الدولة المدنية، حيث الأولية للفعل البشري.

**2. الديمقراطية والشورى :**

إن من أهم المسائل الإشكالية في طبيعة العلاقة بين الديمقراطية والشورى هي مسألة الإجراء والقيمة التي يمكن أن يتميز بها كل منهما. حيث يشكل أي تقدم في التوصل لفهم وتصور جديد خدمة جليلة لعملية التحول الديمقراطي في الفكر العربي المعاصر. يؤكد فهمي جدعان أن جل المفكرين الإسلاميين المعاصرين متفقون على أن الشورى ليست هي الديمقراطية ولا الثيوقراطية بصورة خالصة، وإنْ تقبل بعضهم مثل حسن البنا بعض قواعد الديمقراطية. مقترحا صيغة الديمقراطية الاجتماعية لأنها تتناسب وعالمنا العربي الإسلامي الذي يقدم الجماعة على الفرد، نافيا إمكانية تطبيق الديمقراطية الليبرالية الغربية في المجتمع العربي[2]. إن ما قدمته عن موقف سيد قطب من الديمقراطية والترابي وغيرهم من المفكرين يجعلنا غير ملزمين بحمل استنتاجات جدعان محمل الجد.

ويعتقد محمد عبد الجبار أن الديمقراطية مجرد آلية حكم محايدة لا تتضمن أي مضامين مذهبية. داعيا لإيجاد رابطة إجرائية بين الشورى والآليات الديمقراطية باعتبارها وسائل لتطبيق الشورى، أي "آليات محايدة لا تستبطن أي خلفية مذهبية أو عقائدية.."[3]. إذ يرى أن آليات تنفيذ الشورى كقيمة هي مسائل "تنفيذية وليست مذهبية"[4]. وما ينقله عصام العريان عن محاضرة لفهمي هويدي بعنوان " الديمقراطية من منظور المشروع الحضاري والتي دعا فيها إلى "...إن الشورى تعني أن يكون لك رأي دائم في الشأن العام، بينما الديمقراطية تعني أن يكون لك صوت في كل انتخابات دورية"[5]. يبين أن العريان وهويدي يفضلان الديمقراطية المباشرة على الديمقراطية التمثيلية، ويجعلان ممارسة الشورى كقيمة دينية تشمل الحيزين العام والخاص، فهما على الأقل في هذا النص يعتبران الديمقراطية إجراء أيضا، وإن كانا يقبلان بالديمقراطية التمثيلية على نحو مصلحي. حيث إن الصوت هو مبرر حكم الأكثرية وآلية المساواة التي توصل إليها العصر.

وأجد أن رأي آرون فاوست التالي ينطبق على كثير من المفكرين والباحثين، ومنهم محمد عبد الجبار، إذ يقول

---

[1] الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 72.

[2] انظر جدعان، فهمي (2001)، نحن والديمقراطية منظور تنويري، مرجع سابق، ص 154، 155، 160.

[3] عيد، عبد الرزاق وعبد الجبار، محمد (1999)، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، مرجع سابق، ص 163، 164

[4] المرجع السابق نفسه، ص 167.

[5] العريان، عصام (2004)، الديمقراطية ومسؤولية النخب العربية عن تراجعها، في: علي خليفة الكواري (محرر) **أزمة الديمقراطية في البلدان العربية: اعتراضات وتحفظات على الديمقراطية في العالم العربي**، ط1، بيروت: دار الساقي، ص 184.

فاوست "إذا لم تتماش الليبرالية باعتبارها عقيدة مع الديمقراطية، فلن يتماشى الإسلام معها باعتباره عقيدة"[1]. كما يؤكد أنه إذا لم تكن الديمقراطية تابعة لعقيدة، فما سبب اشتراط الشريعة حدا على التشريع. فالقول إن الشعب مصدر السلطات وأن الشريعة تأتي كقانون أعلى أمر متناقض. لذلك فإن تطبيق مبدأ الشعب مصدر السلطات يؤدي حسب فاوست، إلى رفض مطلق سلطة الشريعة في الديمقراطية العربية الإسلامية. ولا مانع من أن يعتمد أو يأخذ المسلم في التشريع من القانون الإسلامي على شرط ألا يحد ذلك من الحريات والحقوق الأساسية للجميع. حيث سينتج ذلك ديمقراطية مرنة "ستتغير مع تغير الشعب، وستتجنب القضايا الشائكة التي تدور حول سؤال: "ما هي الشريعة الإسلامية"... لأن العملية الديمقراطية هي التي تعطي الشعب الجواب، وليس علماء الدين أو المفكرين الديمقراطيين"[2].

ويرى فاوست أن مقاربة الكواري بتوكيل مسألة مراعاة الشريعة وأحكامها إلى محكمة دستورية لا يشترك فيها رجال دين مقاربة متناقضة على اعتبار أن الكواري لا يبين كيف يمكن لقضاة المحكمة تطبيق الشريعة في أحكامهم. وإذا كانت مسؤولية القضاة تحديد مدى دستورية القوانين فقط، ما يعني أن الشريعة مشمولة في القوانين، مما يناقض تواجد سلطة الشريعة والشعب معا. ويرفض فاوست وجود الشريعة في الدولة رسميا، لأن الفقه الإسلامي ليس سوى تأويل الوحي، فإن تطبيق المحكمة الدستورية للشريعة سيجعل من هذه الأحكام المطبقة فقها جديدا وعائقا جديدا. حيث سيؤدي التفريق بين الدولة والدين، إلى علمنة الدولة وليس المجتمع، ويفسح المجال "للمواطنين – ومن بينهم علماء الدين – حرية ممارسة الدين. كما يريدون، وحرية تمسكهم بأخلاقهم الدينية أو غير الدينية في المجال المدني والشعبي والخاص"[3]. وأخير إن توقعات فاوست بأنه لا توجد مطالبة واسعة للديمقراطية في العالم العربي[4]، تنقضه الدراسات السابقة التي أشرت إليها. ويبين التاريخ المعاصر أنها توقعات تنم عن عدم قراءة صحيحة لواقع السياسية العربية. كذلك، إن فاوست يريد التأكيد على أن الديمقراطية قيمة وإجراء، ويعتقد أن الأولية لفصل الدين عن الدولة، وهو طرح ربما يثير حساسية تعيق إمكانية نجاح المشروع الديمقراطي في الفكر العربي المعاصر.

ويعتقد حسن الترابي أن الصيغة الأنسب لتطبيق الشورى هي الديمقراطية المباشرة، أما الصيغة البرلمانية فهي ممارسة غير مباشرة لا تعبر عن إرادة الشعب الحقيقية. "ذلك أن النقل والرواية عما يقوله الناس أو ما يعبرون به عن إرادتهم كلما امتد حلقة وراء حلقة، دخل عليه السهو والخطأ، ولابسته أهواء الرواة من حيث يشعرون أو لا يشعرون، وكذلك محاولة تمثيل الناس والنيابة عنهم، بل هي أكثر عرضة للدواخل التي تنأى بها عن الصدق والضبط"[5]. يبني الترابي رفضه للديمقراطية الليبرالية على أساس رفضه لمنهج المعرفة، حيث يقوم الحكم في الديمقراطية الليبرالية، كما يفهم، على أساس ما يسمى في نظرية المعرفة بسلطة الرجال، إلا أن هذا النقد القائم على هذه المشابهة غير صحيح،

---

[1] فاوست، آرون (2009)، جوهر الديمقراطية: تعقيبات على مقالة علي خليفة الكواري، مرجع سابق، ص 207.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 208، 209

[3] المرجع السابق نفسه، ص 211، 212.

[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 214

[5] الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، مرجع سابق، ص 12.

حيث تتيح وسائل الاتصال الحديثة للعامة بممارسة السياسة والنقاش والحوار والديمقراطية الليبرالية على العموم على نحو يجعلها أقرب إلى الديمقراطية المباشرة. وإن كان في منادلته بالشورى أو الديمقراطية المباشرة أقرب إلى تقليد جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) في نظرية العقد الاجتماعي الذي بين أن نظرية التمثيل هي تزوير لإرادة الشعب.

ويرى الترابي أن الشورى موريست من خلال فكرة الإجماع في الإسلام باعتبار الإجماع أصل السلطة على الشعب. فما قرره السواد الأعظم من المسلمين "صدوراً عن الإيمان بالشريعة كان أعلى ما يقرره فرد أو فئة من دونهم"[1]. وأن توسعة المشاركة قانونيا بسبب تطورات تاريخية وشيوعها بتوافر وسائل الاتصال والتعبئة العامة جعلت من الديمقراطية الليبرالية أقرب ما تكون إلى الديمقراطية المباشرة من الناحية العملية وليس النظرية. حيث أصبحت الممارسة النيابية أكثر صدقا، وسهلت وسائل الاتصال كذلك "حرية التعبير المباشر عن اتجاهات الرأي العام وإرادة الشعب"[2]. ولا بد كما هو معروف من أن يرافق وسائل الاتصال التحررية، تحرر القيم والتعرض لثقافات وتجارب الآخرين وتأثير العولمة، مما يعرض المجتمع المسلم لنوع من الوعي والقيم ربما لا يرغب الترابي الاعتراف به كونه نتاج عملية التأثر بقيمة الديمقراطية الليبرالية، والتي أكدت في أكثر من موقع أنه طور لاحقاً موقفه بما يضعه في سياقها.

ويبين الترابي أن اللغة هي أداة للاتصال والتفاهم، تأخذ معناها إيجابا أو سلبا حسب الاستعمال والبيئات التي تستعمل فيها. حيث تكتسب معاني ويكون لها ظلال نفسية عند المتكلم والمتلقي. وهذا حال كلمة ديمقراطية، وما علق بها من ظلال فلسفية ومادية. حيث يمكنها، عند نقلها لبيئة جديدة، التعبير عن معنى جديد مخالف للمعنى السابق[3]. ومثاله قلب معنى عبارة أنصر أخاك ظالما أو مظلوما، من معنى عصبية العرق إلى خدمة قيمة العدل. فنصرك إياه تعني رده عن ظلم الآخرين. ويرى أنه يمكن لنا مصادرة كلمة ديمقراطية لمصلحة الإسلام. على اعتبار أن اللغة هي أول وسائل التحرر. والحال أن كلمة شورى كذلك شهدت تطورات عبر التاريخ من مجرد استعمال اجتماعي وشخصي، إلى مغزى سياسي باعتبارها إجراء يجب اتخاذه ويرتب قراراً جماعياً ملزماً[4]. وانطلاقا من اعتبار أن المسؤولية الفردية على كل مؤمن هي أصل من أصول الدين فإن ذلك يحتم "أن يكون لكل فرد نصيبه المفرد المعين في السلطة يباشر هذا النصيب بنفسه"[5] و"على صعيد القيادة السياسية في سياق الجماعة تصبح المشاركة أو الشورى (أو الديمقراطية) من مقتضيات الدين اللازمة"[6]. إن حسن الترابي يشترك مع فريال مهنا في أن الديمقراطية تقوم في القرآن كله، في الشريعة لا بآيات الشورى فقط. وهي عنده قيمة وإجراء، إطار للسلطة، مقرر مسبقا بحكم رباني باعتباره غاية، ومصدر للتصور والقيم،

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 13.
[2] المرجع السابق نفسه، ص 14.
[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 16
[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 18، 19، 20.
[5] المرجع السابق نفسه، ص 21.
[6] المرجع السابق نفسه، ص 22.

على عكس ما يطرحه ضاهر تماما.

لقد وسع حسن الترابي من باب الشورى (الديمقراطية) ولم يحدده بآيتين. ولأن معانيها منتشرة في الدين كله فإن للدين وظيفة في تنظيم الحياة العامة. أما عزل الدين عن السياسة فهو "يشرك إرادة الشعب مع خالقه"[1]. فكل ما يتعلق بإطار المجتمع، هو محل شورى ومنطلقها، وهو يقدم الجماعة على الفرد. والإجماع هو إجراء، المشكلة فيه، كما ذكر لاري دليموند في التفسيرات وليس في الأصول. والخلافة (الشورى أو الديمقراطية) هي السيادة القائمة على الانتماء لجماعة في حدود وطن وجماعة سياسية[2]. كما يؤكد أن المجتمع هو المرجعية السياسية على اعتبار أن القرآن خاطب الناس أفرادا وجماعات. ولأن الدستور الإسلامي يجب أن يضمن الحريات العامة فإن المجالس التمثيلية تمثل ضرورة للحد من سلطة الحاكم. ويقيم الترابي أهمية لحرية تشكيل المؤسسات وبخاصة السياسية عند حاجة المجتمع الإسلامي إليها"[3] باعتبارها ضرورة لنهضة الجماعة الإسلامية. معتقدا بإلزامية الشورى، وهادفا لتمكين الجماعة بطريقة عصرية دون تجاوز النصوص الثابتة. وهو وإن لم يمانع من أن تتخذ الشورى الشكل النيابي يبقى على مطالبته بوجود مؤسسة تراقب أعمال البرلمان حتى لا تنتهك النصوص الثابتة للدين. ويؤكد الموصللي أن إيمان الترابي بالديمقراطية هو صوري، لا يؤسسها على العقل، بل على الدين نفسه. إن جعل النص المقدس هو المرجعية التي تقوم عليها الديمقراطية يجعل من تلك المرجعية الوسيلة السياسية والثابتة في تقدير عمل الدولة والحاكم والشعب. حيث تتحول الشريعة إلى "سلطة شعبية أرفع من قانون الدولة، إذ إنها مستمدة من الجماعة، لا الدولة"[4]. وإذا نظرت إلى مجمل ما عرضت له حول فكرة الديمقراطية والشورى عند الترابي فإنني لا أتفق مع الموصللي في تحليله الأخير. حيث وإن حاول الترابي جعل المرجعية الأخيرة للشريعة لكن الأدوات التي استعملها في عرضه لفكرة شورى – ديمقراطية تجعله ملزما بالديمقراطية الصادرة عن الشعب.

ويبين غليون أن رفض استعمال مفردة الديمقراطية واستبدالها بالشورى هو تعبير عن الرغبة في تبيئتها ثقافيا، أي "استملاك رموزها وقيمها الأساسية على الأقل"[5]. ويذكر أن المسلمين السابقين فهموا من عبارة الأمر شورى بينهم أن مسألة الاجتهاد والشورى مشاع للجميع. لا موضوع اتفاق يتطلب تطوير تقنيات للإجماع. حيث انصب جهد السياسة على بلورة الشرع الإلهي كقانون للمجتمع يعمل على الحد من سلطة الدولة[6]. مبينا أن نفي النصاب أو الطابع الديني عن السلطة وجعلها في الفقه والإجماع لا يلغي ضرورة السلطة والحكم وهو ما يؤكده موقف الفقهاء العقلاني من السلطة. حيث قاموا بوضع "إطار شرعي، أي أسس الوجود لدولة نبعت من القيم والنص الديني ذاته"[7]. هذا الحديث

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 27.

[2] انظر الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 72.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 73.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 129.

[5] غليون، برهان (2003)، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، مرجع سابق، ص 256.

[6] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 110.

[7] المرجع السابق نفسه، ص 113.

يتماشى مع إيمان غليون بأن موقف الخليفة عثمان كان تأسيسا للسلطة المدنية والدولة، وتأكيده أن مقولة الإسلام دين ودولة لم تكن سوى حدث تاريخي عرضي وليس طبيعة تلازمية بينهما. ويعبر عن إيمان غليون أن الديمقراطية إجراء تنظيمي.

ولا يوافق غليون أولئك الذين يدعون أن الشورى كنظرية سياسية كانت معروفة ولكنها لم تجد الممارسة المؤسسية لها. فقد عرفنا أو عرفنا الشورى كديمقراطية بعد اطلاعنا على الديمقراطية في سياق المعنى الحديث للسلطة، حيث كان ينطلق تفكير المجتمع الإسلامي من منظور إيماني ورعاية ا للكون. وكانت كلمة الشورى، تعني من ذلك المنظور إرشادا تربويا وقيمة أخلاقية. حيث مكن التطور العلمي وتحليل السلطة العقل البشري من إيجاد تصور جديد لشكل السلطة وآليات ضبطها. وغياب التنظير للسلطة سببه اعتبارها أداة لخدمة الدين، حيث القيمة تكمن فيمن يستعملها فردا أم رعية. لذلك، كانت السياسة جزءا من التربية وليس فن السيطرة على القوة العملية والمسماة الدولة. وهو إشكالية ما زالت حاضرة في الفكر الإسلامي المعاصر وتشبه في مضمونها ما عبر عنه الفقهاء سابقا بمطالبتهم أن بناء الدولة الإسلامية يجب أن يمر من خلال "إلزام الإمام بالشريعة"[(1)]. وغليون يعتقد أن مشكلة الدولة ليست خاصة بنوعية القانون والشريعة بل في تحديد وسائل ممارستها التي يضمنها المجتمع بتطبيق هذه الشرائع دينية أم وضعية أو اصطلاحية. إن السلطة هي "في استخدام قوة مجردة تفعل ما تمليه عليها غريزتها أي حسب منطق القوة"[(2)]. كما يعتقد أن الشورى لم تؤسس نظاما ديمقراطيا لأنها مفهوم "ينتمي إلى حيز الدين ويشكل جزءاً من المفاهيم الدينية، ولا ينتمي إلى حيز السياسية ولم يدخل فيها"[(3)]. من الواضح، أن غليون، ينفي أن تكون الشورى عرفت بأي معنى أو استعمال سياسي، حتى يتمكن من القول أن السلطة هي في جوهرها إجرائية، وليس نظرية أخلاقية وضعية أو دينية.

يدور النقاش في موضوع الإسلام والديمقراطية الليبرالية في مضمونه أن الليبرالية تعطي الأولوية للفرد وحقوقه الإنسانية وأنها بذلك تناقض الإسلام الذي يعطي الأولوية للجماعة والمجتمع. حتى إن محتوى هكذا نقاش أدى بفهمي جدعان إلى أن يرفض الصيغة الليبرالية للديمقراطية ويدعو للصيغة الجماعية.غير أن هناك من يرى أن الليبرالية يمكن أن تنتقل وتتعايش مع الإسلام، أما القول ببقائها في صدام، مع نظام اعتقاد يعطي الأولوية لمصطلح جمعي للهوية التي يشرعن فيها الإله المقدس الحقوق، فهو أمر مزعوم ومشكوك بصحته. وتعتقد، مثلا يسيم آرات (Yesim Arat)، أن الحدود في الإسلام هي ذات مسام وأن الليبرالية تخترق هذه الحدود. حيث يمكن أن تغني الديمقراطية الليبرالية نفسها بواسطة تكييف أو تبيئتها نفسها مع هذه المجموعات بدلا من إقصائها. وعلى المنظرين إعادة التفكير في الليبرالية ليدمجوا حقوق المجموعات، وليعززوا الحقوق السياسية والمدنية للفرد[(4)]. ومن أهم الأسئلة التي تطرح في هذا السياق هي: هل يمكن عبور الحدود بين الخاص والسياسي أو بين الديني والعلماني، الديمقراطي والسلطوي، والفردية

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 134، 135.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 136.

(3) غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 156

(4) Arat, Yesim (2005), **Rethinking Islam and Liberal Democracy, Islamist Women in Turkish Politics**, p 2

والجماعية (individualistic and communitarian)[1] ربما ينجح أي تحرك من خلال افتراضات ومفاهيم جديدة تستعمل لفهم الإسلام[2]. ولعل سبب نجاح التجربة الإسلامية في تركيا هو أن نساء حزب الرفاه لم يردن تغيير الكود العلماني بطريقة أصولية. لكن عملن على تكبير مساحة الفرصة التي يمكن للإسلام أن يكون ممارسا بواسطتها من قبل المؤمنين كأفراد لكن ليس بواسطة الدولة[3]. وبحيث يمكن الاستنتاج بأن تطور الليبرالية في السياق الإسلامي هو ليس فقط ممكنا لكنه ضروري. إنها يمكن أن تغني الديمقراطية بالإضافة لليبرالية[4]. وفي الممارسة ربما كان هناك تغيير بيني، انتهاك أو تجاوز (transgression) وتأثير بين ما يبدو وجهات نظر عالمية لا يمكن إعادة تسويته مثل الإسلام والديمقراطية الليبرالية[5]. إن الهدف من الحديث عن التجربة التركية ليس إعادة المحاولة الدائمة للتوفيق بين الإسلام والليبرالية، ولكن الاطلاع على المعاني الجديدة لتلك التجربة، باعتبارها تجري في سياق دولة مدنية، والتعرف إلى وظيفة الدين من خلال ممارسة الأفراد له، لا باعتباره شريعة تطبقه الدولة وهو أمر يخدم أهداف البحث. على أنني أعتقد أن التجربة التركية كما تحدثت عنها آرات (Arat) تخرج عن إطار توافق الإسلام والليبرالية إلى سياق لبرلة وعولمة الإسلام. حيث كان أحد عناصر نجاح هذه التجربة هو أولا جر النساء عموما، والعلمانيات خصوصا إلى حلبة النشاط السياسي، ثم استغلال مهارتهن، بعدما تحولن إلى داعمات أو ملكن عضوية الحزب، في عملية ترقية الممارسة الحزبية الديمقراطية وتوسعة المشاركة ورفع درجة التعبئة العامة.

ويرفض عادل ضاهر أن تنتج الشورى نظاما سياسياً، لأنه يعتبر المعرفة الدينية معرفة تاريخية لا تملك الضرورة المنطقية التي يجعل منها معرفة صحيحة في كل زمان ومكان، ولا يمكن أن تكون صادقة "في كل العوالم الممكنة"[6]. وعليه فليس للدين دور ووظيفة في التغيير والحياة الحديثة. ويكاد يعيد بشارة المعنى نفسه عندما يشير إلى اقتباسات منظرين إسلاميين مستغربا حول توافر "مفهوم الشورى في الإسلام وكأنه دليل على وجود ثقافة ديمقراطية مبكرة في الحضارة الإسلامية، لا هذا صحيح ولا ذاك"[7] في حين يرى الطاهر لبيب أن الشورى كقيمة تقلصت وتبلورت تاريخيا باعتبارها مطالب اجتماعية – دينية في حدودها وصياغاتها الدنيا[8]. وأن مجالاتها بقيت محددة في الشورى في الأمر، وأن المحاسبية بقيت من "قبيل الجواز لا أكثر"[9]. يعتبر الطاهر لبيب الشورى قيمة دينية لا وظيفة لها في المجتمع والسياسة. إلا أن اعتراف الطاهر لبيب أن الشورى قيمة مع رؤيته على أنها جائزة، يعتبر موقفا متقدما

---

(1) Ibid ,p 10.
(2) Ibid ,p 13.
(3) Ibid ,p 103.
(4) Ibid ,p 109.
(5) Ibid ,p 112.

(6) ضاهر، عادل (1993)، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، مرجع سابق، ص 335.
(7) بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 95.
(8) انظر الطاهر، لبيب (2001)، هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟ علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي، مرجع سابق، ص 341.
(9) المرجع السابق نفسه، ص 343.

على ضاهر.

وفي السياق نفسه تشير فريال مهنا إلى أن محاولات المقاربة بين الشورى والديمقراطية لا تؤدي إلا إلى عزلة حقيقية، خصوصا أن الشورى بقيت بدون ممارسة مؤسسية "ولم يجر قط وضعها على محك التجربة، على الأقل في العصور الحديثة"[(1)]. كما تعتقد أن ما قدمه ابن كثير في تفسيره لعبارة و"شاورهم في الأمر" أكثر عقلانية حسب رأيها، وخلاصته أن ا يطلب من رسوله مشاورة أصحابه في السلم والحرب دون أن تأخذ تلك المشورة صفة الإلزام. علما بأن أصحاب الرسول صلى ا عليه وسلم "لا يمثلون المسلمين عامة"[(2)]. والأمر نفسه ينطبق على الآية الكريمة "وأمرهم شورى بينهم" ومحاولات المفكرين تقديم فهم يفيد بصفة الإلزام للشورى لا يخدم تحديد عناصر "ومقومات ديمقراطية إسلامية"[(3)]. كما تشير إلى أن القرضاوي نبه إلى المقاصد المتعلقة بالمجتمع معتبرة إياها تطورا معاصرا لصياغة نظرية معرفية إسلامية "فإذا كانت معظم المقاصد تتعلق بالفرد كحفظ دينه وعقله ونفسه وماله الخ...فأين الحرية والمساواة والعدالة، وما قيمتها؟ وهذا أيضا في حاجة إلى إعادة النظر"[(4)] إن القرآن في ضمانته الضروريات الإنسانية الأولية يضع مسألة حفظ حرية وإرادة الإنسان بكافة مظاهرها وقدرته العقلية على الاختيار بعيدا عن الجبرية، في أعلى مراتب[(5)]. فالمطلوب تراتبية مغايرة في نظرية المقاصد، يتم من خلالها تثبيت الحريات والتعبير عنها من قبل الأفراد والجماعات "في إطار الاجتماع الإنساني السلمي والتعايشي... دون المساس بجوهرها القائم على قبلية الفعل الالتزامي وطوعيته، وأسبقية الاختيار العقلي والوجداني، وتعيينيّة المسؤولية في الدنيا والآخرة"[(6)] إذن ترى الباحثة أن الشورى لم تكن إلزامية، وأن الشورى متمثلة في القرآن وليس فقط بالآيتين الكريمتين المشار إليهما. وتؤكد أن إعادة ترتيب للمقاصد الإسلامية يمكن أن يتضمن عناصر ديمقراطية مثل الحرية والمساواة، وهي رؤية أجدها تخدم تطوير فهم علاقة شورى – ديمقراطية.

وينفي مارسيل غوشيه أن يكون الارتباط المزعوم بين الدنيوي والروحي في البلاد الإسلامية هو سبب فشل عملية التحول الديمقراطي[(7)]. ويرى أن "نظرية الإجماع: قد أدت حتما إلى اختزال التنظيم الاجتماعي والسياسي للدولة العربية الإسلامية حيث لا تزال النتائج قائمة حتى اليوم. فالخلاف السياسي، حول السلطة ومعها، هو أساس نشوء الفرق والطوائف في الإسلام. ولقد لجأت هذه الفرق إلى تغليف الطابع السياسي للخلاف بطابع ديني، فتحول الدين إلى أيديولوجيا"[(8)] كما يعتقد أن شرط التحول الديمقراطي هو انصهار الأديان في الديمقراطية وذلك من خلال تحول ضمني

---

(1) مهنا، فريال (2003)، **لا ديمقراطية في الشورى**، مرجع سابق، ص 43.
(2) المرجع السابق نفسه، 114
(3) المرجع السابق نفسه، ص 115.
(4) المرجع السابق نفسه، ص 171.
(5) انظر المرجع السابق نفسه، ص 173.
(6) المرجع السابق نفسه، ص 174
(7) انظر غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 19.
(8) المرجع السابق نفسه، ص 20.

في محتوى العقيدة "في حين أن المسلمين يسعون إلى أسلمة الحداثة بدلا من السعي إلى تحديث الإسلام"[1]. إذ يتضح من طرح غوشيه أن المشكلة في موضوع الزمني والروحي هي بنيوية، وليس مقتصرة على موضوع القيمة.

والصراع على الإسلام كما يرى برهان غليون ليس خاصاً بتوزيع الثروة فقط، بل صراع على إعادة تشكيل القيم العامة الموجهة للنظام بمجمله "والتي تحدد على المدى الطويل إطار توزيع السلطات جميعها، ودور فئات النخبة"[2]. أي "أن الصراع على القيم الموجهة هو صراع على توجيه المجتمع نفسه"[3]. مبينا أن منبع الخلاف لا يكمن في تفسيرات الإسلام بل مكانته، أي وظيفته كدين في المجتمع وتأسيس النظام في المجتمع حاضرا ومستقبلا[4]. ويرى لاري دايموند أن ما يهم هو ليس القانون الثابت لكن التطور المستمر لجدلية تفسيرات الإسلام. فلربما تتطور تلك الجدالات لتصل إلى اكتشاف فهم وصيغة حكم لا تتعارض مع القانون الثابت. مما يسلط الضوء بصورة أوضح على الوظيفة الممكنة والمحتملة للدين في الحياة المعاصرة. – وفي حين يعمم ضاهر موقف سيد قطب ويستثني آراء المفكرين الإسلاميين الآخرين – نجد دايموند يخص قطب وحده بتلك النظرة غير القابلة بالديمقراطية، يقول دايموند: "في القرن الماضي أنتج مفكرون جدالات ضد الديمقراطية ولصالح نماذج إسلامية أخلاقية مثل سيد قطب"[5] مما يعني بأنه حتى جدالات بعض المفكرين الغربيين يجب النظر إليها بنية راشدة، على اعتبار أنها دفع باتجاه تطوير تفكير واجتهاد ربما يحل المعضلات التي ما زالت تدور في اعتبار الشورى ملزمة أم لا، إجرائية أم قيمية. وأعتقد أن ما يطرحه الموصللي يبني على ما قدمه لاري دايموند بأعلاه، حيث يؤكد الموصللي أن الخطاب الديمقراطي الليبرالي الإصلاحي صار مقبولا في الفكر الإسلامي "لذا فإن عملية إعادة التفسير للنصوص الإلهية يمكن أن يكرس الجماعة كصاحبة السيادة الوحيدة. إن قطعية حاكمية ا توازيها المشروعية الإلهية لشورى الجماعة، كما إن تطبيق الأولى يتوقف على الالتزام بالشورى"[6]. "فالأصولية المعتدلة تتبنى الديمقراطية الليبرالية بطريقة إسلامية، أما الأصولية المتشددة فتتبنى الديمقراطية الشعبية بطريقة سلطوية"[7]. ويرى فهمي هويدي أن مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشمل الأخلاق العامة. أي إن المجتمع حاضر بتكليف إلهي. ويعتبر أن شكل ذلك الحضور يتماشى مع أشكال وصيغ الحياة المتطورة، بشرط أن يحافظ ذلك المجتمع على آليات حركته الذاتية[8]. لقد فهم هويدي الديمقراطية باعتبارها إجراءا لا غير، وبالتالي اشتراطه كما عرفنا وجود قانون أعلى وهيئة تشرع خارج البرلمان لا يساعد على إعطاء دور للدين في المجتمع والتغيير بطريقة ديمقراطية.

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 21.

(2) غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 262، ص 263.

(3) غليون، برهان (2003)، الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، مرجع سابق، ص 147

(4) انظر المرجع السابق نفسه، ص 148.

(5) Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 35

(6) الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 172.

(7) المرجع السابق نفسه، ص 175.

(8) انظر هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والعلمانية، مرجع سابق، ص 10.

أما الجابري فيؤكد أن الشورى ليست شرطا للخلافة، حيث "التصور الفقهي الإسلامي لمسألة الخلافة ينبني على أن الخليفة مسؤول أمام ا وحده وليس أمام من بايعوه طوعا أو كرها"[1]. والشورى ليست آلية تغيير، ولم تكن سوى تعبير عن حالة يشاور فيها الحاكم أهل الحل والعقد بدون إلزام، "وهي بهذا المظهر تلزم الحاكم"[2]. والشورى لغة من شرا، أي أخذ الرأي من دون الالتزام به، بالإضافة إلى أن من يؤخذ رأيهم غير محددين. وقد جمعوا بعبارة أهل الحل والعقد، أي كل من كانت "له سلطة ما في المجتمع علمية أو اجتماعية أو اقتصادية أو دينية، ولكن دون تحديد لا للكم ولا للكيف ولا للجهة ولا للزمن... أما سياق الآيتين المذكورتين فهو لا يفيد الأمر بمعنى الوجوب. فالشورى صفة فاضلة يمكن أن يتصف بها أي مؤمن ولكنها غير ملزمة. بل تبقى من باب النصيحة... وإذاً فالشورى غير، والديمقراطية غير"[3].

ويرى أن اعتبار الشورى معلمة فقط كان من باب اعتبارها صفة للحاكم وليست حقا للأمة. وحتى لا ينصرف فعل الأمر في الآية "وشاورهم في الأمر" إلى صفة الإلزام. فهي نظرة للشورى تراعي ما مضى ولا تتطلع إلى ما يجب أن يكون، أي إنها كانت من صنف اللامفكر فيه. والنظر إليها من جهة المفكر فيه في عصرنا باعتبارها حقا للأمة يجعل كل الاعتراضات التي تلقاها من قال بوجوبها لاغية. لأن من قدمها كان يود تجنب أن يجعل من الشورى ملزمة وواجبة على الرسول، لأن مقامه لا يليق به الوجوب. "وإذا تركنا الماضي جانباً ونظرنا إلى الحاضر والمستقبل، فإن لا شيء يمكن أن ينزع من الشورى كونها حقا للأمة بنص القرآن والسنة، وأن للأمة الحق في أن تمارسها بالطريقة المناسبة للعصر"[4] هذا تأويل للجابري يتناسب والمنهجية الماركسية المعروفة التي تقوم على: ما العمل؟. كما أن الطريقة المناسبة للعصر التي يشير إليها ليست الديمقراطية الليبرالية كما سبق وبينت ذلك.

ودور الشورى في الحياة الحديثة، باعتبارها ملزمة وحقا للأمة أن تنظم بصورة دائمة في خدمة العدالة الاجتماعية، أي أداة محاسبية سياسيا واقتصاديا وقضائيا. فالعدل والمساواة متلازمان وحق ديمقراطي يأمر الإسلام باحترامهما وتوفير الضمانات لممارستهما. ويرى أن العدل في المنظور القرآني "يشمل مختلف العلاقات بين الناس... والقسط والعدل بمعنى واحد.."[5] إذن، وظيفة الشورى باعتبارها أداة محاسبية هي تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية. فهي في النهاية، إجرائية.

ويؤكد الجابري أنه لا يوجد في عصرنا الحاضر إلا وسائل الديمقراطية الحديثة باعتبارها ميراثا للبشرية. ولا يمكن ممارسة الشورى إلا من خلال الانتخاب الحر، ودورية الانتخابات،ووجود حكومة تنفيذية مسؤولة أمام البرلمان، وتحديد اختصاصات رئيس الدولة والحكومة والبرلمان، بصورة يكون الأخير وحده مصدر السلطة، هي مبادئ "لا

---

[1] الجابري، محمد عابد (1997)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص 38.
[2] المرجع السابق نفسه، ص 42.
[3] المرجع السابق نفسه، ص 43.
[4] المرجع السابق نفسه، ص 225.
[5] المرجع السابق نفسه، ص 242.

يمكن ممارسة الشورى في العصر الحاضر بدون إقرارها والعمل على ضوئها"[1]. ولا تكفي محاولة إعادة هيكلة الفقه والفكر الإسلامي لتجديد العقل السياسي العربي، إن المطلوب إقرار نظام دستوري ديمقراطي يمكّن من تبيئة الديمقراطية بصورة صحيحة، إلا أنه ينفي أن يكون العقل السياسي خاضعا بصورة مسبقة لشكل وبنية نظام الحكم وتفاصيله الدستورية، بل يعتقد أنه محكوم بمحددات اجتماعية واقتصادية وثقافية. أي تجديد محدداته، التي وصفناها سابقا – القبيلة والغنيمة والعقيدة – وذلك من خلال نفيها تاريخيا، بأن نحل مكانها البدائل التاريخية المعاصرة. أي المزج بين نقد الماضي والحاضر وتوجيهه لهما على اعتبار أنهما غير منفصلين. حيث يشكل نقد الحاضر بما يتضمنه معه من بقايا الماضي خطوة أساسية تجاه المستقبل. نقدا يوجه إلى المكونات الشعورية واللاشعورية للعقل السياسي فيهما، أي المحددات الثلاثة التي سبق ذكرها. وقد فشل المجتمع العربي في انجاز تلك العملية، أي التجاوز، بسبب الاستعمار وبالإضافة إلى انخراطنا "من فوق فقط في الحداثة العصرية... فكانت النتيجة ما تعرضنا له من نكسات وإحباطات فتحت الباب على مصراعيه لعودة المكبوت، أعني ظهور وطغيان مفعول المحددات الثلاثة المذكورة الموروثة"[2]. ومما جعل حاضرنا يعيد ماضينا، فاستمرت القبيلة في تحريك السياسة، وبقي الريع روح الاقتصاد، وبقيت العقيدة ريعا تبريريا أو خارجية نسبة للخوارج، وكأن عصرنا الذي نمر به حالة استثنائية في تاريخنا[3]. من الواضح أنه ليس للدين أي وظيفة لا في الماضي ولا في المستقبل في التغيير والحداثة. وطروحات الجابري تندرج تحت الجدل الماركسي حيث يتبدى ذلك من رفضه لوجود شروط مسبقة للديمقراطية، كما أنه ينطلق من مقولة ما العمل ؟ كما ذكرت بأعلاه.

ويرى سيد قطب أن الشورى هي قيمة أساسية أكثر عمقا في حياة المجتمع من كونها نظاما سياسيا، كما أنها تتحقق في حياة الجماعة أولا ثم تنفذ إلى الدولة. كونها صفة أساسية من صفات الجماعة الثابتة التي تساعدها على الخلاص من الاستبداد، لذلك ذكرت في آيات مكية بهدف "تصوير طابع الجماعة المسلمة"[4]. مؤكدا أن القيمة يجب أن تتحقق أولا قبل قيام النظام والدولة[5]. طبعا، هذا الطرح يحيرنا مقارنة برؤيته التي ذكرناها سابقا المتمثلة في إيمانه بأن الإطار والمضمون يؤثر كل منهما بالآخر؟ مما يعني أن النظام باعتباره إطارا سيتشكل على النحو الذي تريده قيمة الشورى. والشورى صفة شاملة لحياة المسلمين بكل جوانبها، ولهذا فهي أوسع من محيط الدولة وإجراءات الحكم فيها. "أما الشكل الذي تتم به الشورى فليس مصبوباً في قالب حديدي، فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة وزمان. لتحقيق ذلك الطابع في حياة الجماعة الإسلامية. فهذه العقيدة... تحوي على حقائق نفسية وعقلية، هي في ذاتها شيء له وجود وفاعلية وأثر في كيان البشر، يهيئ لإفراز أشكال جديدة من النظم... ثم تجيء النصوص بعد ذلك مشيرة إلى هذه

---

[1] الجابري، محمد عابد (2007)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مرجع سابق، ص 372.
[2] المرجع السابق، ص 373
[3] انظر المرجع السابق، ص 374
[4] قطب، سيد (1982)، **تفسير سورة الشورى**، بيروت، القاهرة: دار الشروق، ص 71
[5] انظر المرجع السابق ص 72

الأشكال والأوضاع، لمجرد تنظيمها لا لخلقها وإنشائها"[1]. وللدين دور في تنظيم المجتمع وتقرير التشريع المناسب له. لذلك لا بد أن تترجم الشريعة في قانون يحكم الأفراد والمجتمع ويكفل تنفيذ الشرائع. إضافة إلى أن طبيعة المجتمعات وحياتها الواقعية تتطلب وجود نظام سياسي وقوانين تحكمها. مبينا أن التشريعات الناظمة لحياة المسلمين لم تتنزل كونهم لا يملكون دولة تنفيذية تحكم حياتهم[2]. وحالة قيام هذا المجتمع يشرع في تطبيق أسس نظام الحكم الإسلامي عليه، كما يقوم المجتمع "في سن التشريعات التي تقتضيها حياته الواقعية في إطار الأسس العامة للنظام الإسلامي"[3]. مما تقدم لا يحرم ولا يرفض سيد قطب أن يقوم المجتمع المدني بسن التشريعات التي تناسبه ما دام لم يخالف الثوابت التي نص عليها القرآن والسنة. فللدين وظيفة أساسية في التغيير والحكم في الحياة الحديثة، كما أن التغيير غير مقصور على ما ينص عليه الدين بل يكون محكوما بحاجات الواقع. وهو يعتقد أن التأثير بين الشكل والمضمون تبادلي، إذ يرى أن بناء الجماعة والحركة يكون بالعقيدة، وبناء العقيدة يتم بالجماعة والحركة. أي أن تكون العقيدة ممارسة واقعيا في حياة الجماعة، وأن تكون تلك الممارسة هي الصورة المجسدة للعقيدة. حيث يحتاج بناء النفوس والجماعة إلى وقت طويل هو نفسه الذي يحتاجه بناء العقيدة. وعندما يكتمل "التكوين العقيدي كانت الجماعة هي المظهر الواقعي لهذا النضوج"[4]. مجتمع عضوي يقوم على التفاعل والتكامل والتناسق والولاء والتعاون العضوي، مجتمع يتحرك ذاتيا، "وأقوى في قواعده النظرية والتنظيمية، وفي روابطه وعلاقاته ووشائجه من ذلك المجتمع الجاهلي القائم فعلاً"[5].

وقد بينت في أنه وإن كان سيد قطب يشترط في تعريفه الحاكمية أن مصدر السلطات هو ا وليس الشعب وليس الحزب[6]. فإنه لا يعارض أخذ وسائل التنفيذ من مناهج أخرى، غربية مثلا، وإذا رفض الفلسفة الغربية باعتبار أن القالب والمضمون يؤثر كلاهما بالآخر، فإنه يأخذ بمبدأ فصل السلطات، بالإضافة إلى أنه لا يمانع أن يشرع المجتمع لنفسه عند الحاجة بشرط ألا يخالف القواعد والأصول الإسلامية، والأطر الديمقراطية تؤثر بالمضمون كما هو معروف. لذلك، فإن أراد سيد قطب أن يكون للدين الدور الأول في عملية التغيير والحياة الحديثة، لا يستطيع أن يتجاهل أن يكون للمعارف المعاصرة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفلسفية دور رئيس في تكوين النظام السياسي.

وفي حديثه عن نظام الحكم في الإسلام يقول قطب "إن الراعي لا يصل إلى مكانه إلا عن طريق واحد: رغبة الرعية المطلقة واختيارها الحر. ولا يستبقي بين الرعية مكانه ذاك إلا عن طريق واحد: طاعة ا والعمل بشريعة ا "[7] مؤكدا أن الشورى هي طريقة الحكم في الإسلام، وأن الشريعة تركت طريقة الشورى "لحاجات كل عصر

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 83، 84.
[2] انظر قطب، سيد (1983)، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص 38، 39.
[3] المرجع السابق نفسه، ص 41
[4] المرجع السابق نفسه، ص 45.
[5] المرجع السابق نفسه،ص 54.
[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 105.
[7] قطب، سيد (1983)، **السلام العالمي والإسلام**، مرجع سابق، ص 122.

وضرورلته وطريقة حياته"[1].

وعلى الرغم من أن سيد قطب يرفض الديمقراطية التمثيلية بحجة أنها لا تكفل حرية لختيار حقيقي، بل لختيار طبقي مصلحي كما ذكرنا في هذا البحث، إلا أنه لا يعارض الأخذ و"الانتفاع بتجارب البشر في تحديد الحاجات الاجتماعية المتجددة وضبطها بوسائل البحث المتجددة... إن مبادئ الإسلام ثابتة لا تتغير، أما تحقيق هذه المبادئ فمتجددة"[2] ويضرب مثالا لذلك العدل ومعانية باعتباره أصل وقيمة أساسية في حياة المجتمع المسلم، حيث يقول: "فأما وسائل تحقيقه فهي غير محدودة في الشريعة، وقد حدد الفقه الإسلامي بعض الوسائل التي رآها مناسبة للعصر الذي نشأ فيه، وما تزال هذه الوسائل قابلة للتجدد حسب ظروف كل بيئة... ولنأخذ عدالة التقاضي مثلا.. تراها تتحقق بفصل السلطة القضائية عن السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، أو بأن يكون للقاضي أو لبعض أنواع القضاة، أو لبعض أنواع المحاكم لختصاص تشريعي أو لختصاص تنفيذي.. الخ.. هذا كله متروك للأصلح من تجارب البشرية"[3] والشورى باعتبارها أصلا من أصول الحكم الإسلامي، وإن لم ينص على الشكل الذي تكون عليه فأمر "متروك كذلك لما يبتكر من وسائل الشورى على الوجه الأمثل بالتصويت العام – في كل الشؤون أم في بعضها؟ - أم تتم بتصويت أهل الحل والعقد من ممثلي الأمة الذين لا يختلف عليهم؟ أم تتم بواسطة ممثلين للنقابات والجامعات والطوائف المختلفة؟ وهل تتم بالتصويت الشفهي أم الكتابي؟ وهل تتم بمسؤولية الوزراء أمام الحاكم الأعلى المنتخب أو بمسؤوليته أمام الهيئة الممثلة للشعب؟ وهل تتم بمجلس واحد أم بمجلسين؟.. الخ..كل ذلك متروك لظروف كل أمة وزمانها ومكانها، وللتجارب البشرية التي تحقق الشورى على الوجه الأمثل"[4]. مبينا أن ما أستشار به الرسول صلى ا عليه وسلم، ونفذه جاء في المسائل العملية والعلم التجريبي، وليس "بتشريع ولا بتنظيم اجتماعي يتعلق بالأصول"[5]. وينفي أن يكون الإسلام نظاما ثيوقراطيا حيث يتلقى الحاكم سلطته من علماء الدين أو الحق الإلهي باعتباره ظل ا في أرضه. فالبيعة الحرة هي طريق الحاكم لتولي الحكم. وتجب الطاعة له ما دام ينفذ شرع ا . "وحين يشرع ا تعالى للبشر يشرع بعلم كامل، وبعدل شامل.."[6] إن أول أمر يمكن استنتاجه من النصوص السابقة أن سيد قطب يعتبر الشورى قيمة وأن الديمقراطية هي فقط شكل وإجراء لا غير، وأن الشورى كقيمة وغاية هي شرط مسبق للديمقراطية لاعتبارات مضمونها الديني. لاعتباره نظام الحكم في الإسلام يقوم على العلم الإلهي الكلي.

ويقول قطب في سياق هذه العلاقة "وحين يضيق الإسلام سلطة الإمام فيما يختص بشخصه يوسع له إلى أقصى الحدود في رعاية المصالح المرسلة للجماعة، تلك المصالح التي لم يرد فيها نص والتي تتجدد بتجدد الزمان

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 123.

[2] قطب، سيد (1982)، **نحو مجتمع إسلامي**، مرجع سابق، ص 139.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 140

[4] المرجع السابق نفسه، ص 141.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 151.

[6] المرجع السابق نفسه، ص 152.

والأحوال"[1] ثم يبرر منح الصلاحية للإمام في تطبيق مبدأي المصالح المرسلة وسد الذرائع في محيط أرحب، حتى يمكنه من معالجة المشاكل الاجتماعية. مؤكدا في الوقت نفسه أن المحاسبية هي مسؤولية المسلمين جميعا[2] وفي هذا السياق يرى محمد حافظ ذياب أن سيد قطب هنا قد شرعن وبرر النظام الملكي حين أعطى للحاكم صلاحيات وحق التشريع فيما يتعلق بالصالح العام. وترك له صلاحيات واسعة تلمس جوانب الحياة جميعها لتحقيق العدالة[3]. مع أن سيد قطب يعود ويؤكد "أن اختيار المسلمين المطلق هو المؤهل الوحيد للحكم"[4]. والأمة المسلمة حرة في اختيارها ويجب إزالة العوائق من أمام الحكم الشوري سواء أكانت العسكر أم الوراثة[5]. وهما شكلا الحكم الذي ما زال مسيطراً في معظم أقطار العالم العربي إلى هذا اليوم.

- **الدين ووظيفته، والتغيير، والحياة الحديثة :** يشير غليون إلى أن سيطرة واستغلال الدولة للدين أبقى العلاقة بينهما تعايشية دون اندماج حقيقي. حيث انكفأ الدين على المجتمع، ونقل الكثير من وظائف السياسة وخططها وغاياتها إلى الجماعة والأمة، حتى أضحت الأخيرة مصدر تعبئة أكبر ومستقر السياسية الفعلي وفوق الدولة التي أصبحت فارغة من الناحية القانونية. أما في التجربة الغربية، فقد جاء رد الفعل الاجتماعي على تحويل الدين إلى الدولة أن انتزعت "السياسة من الدين، وتركيزها كلياً في الدولة، أي هو الذي دفع إلى تغيير طريقة وشكل انتشار أو توزيع القوة السياسية، ونمط التنظيم الاجتماعي عموماً"[6] ويرى غليون أن الدين في المجتمعات التي تسيرها الدولة العلمانية ليس وظيفته الميدان الخاص، كما يعتقد، بل الميدان العام، وإن لم تعترف به الدولة رسميا وعلنيا. إن له وظيفة أساسية في تكوين الفضاء العمومي باعتباره مصدر أخلاق عامة وسياسية، وكونه أيضا عقيدة وتربية وتوجيها إنسانيا على وجه العموم. مؤكدا أن اعتبار الدولة أداة وحاملة لأخلاقية الدين في الوقت نفسه هو ما سبب الصراع حول السلطة في التاريخ الإسلامي ومنع تداولها[7]. إن عدم عقلنة وأنسنة الوظيفة المحتملة للدين من خلال فكرة الشورى، وبالتالي ديمومة إفراغ الدولة من مضمونها السياسي والأخلاقي قد منع تداول السلطة. وأدى استغلال الدين إلى تحويل الجماعة الإسلامية المدنية إلى جماعة دينية، بحيث أصبح الدين "مصدر الأخلاق ومنبع قيم ومشاعر التواصل العام"[8]. مبينا أن وظيفة الدين الأساسية تكمن في كونه مصدر تربية فردية وجماعية لا يستغني النظام السياسي عنها، مع كونه بعيدا عن الدولة، حيث العلاقة بينهما تتمثل في أن الدولة هي الجسد والدين روحها. وانفصالهما ينذر بأن "يزول العقد الجمعي وينفرط

---

[1] قطب، سيد (1978)، **العدالة الإجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 84.
[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 123، 124.
[3] انظر ذياب، محمد حافظ (1988)، **سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا**، مرجع سابق، ص 101، 102.
[4] قطب، سيد (1987)، **العدالة الإجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 156.
[5] انظر المرجع السابق نفسه، ص 164.
[6] غليون، برهان (2007)، **نقد السياسية الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 99، 100.
[7] انظر المرجع السابق نفسه، ص 101
[8] المرجع السابق نفسه، ص 102

الاجتماع السياسي بما هو تكوين للحمة الأمة"[1]. لا بد من التذكير بأن غليون صنف الجماعات الدينية ضمن بنى المجتمع المدني، ولكنه حين طبق الجدل المادي عليها لم يجعل لها دوراً في التحول السياسي.

والفرق في الحكم الفقهي والحكم القانوني الحديث بصورته البرلمانية هو في الشكل لا في المضمون، حيث إن ترتيبات السلطة الحديثة هي تعبير عن تطور آلية التنظيم المدني، التي تحدد وتضبط السلوك الخارجي للفرد، أما النظم الفقهية فهي تهدف لتربية الفرد الداخلية. وتمنح الأولوية لمضمون الأحكام الدينية، دون الاهتمام بآليات وأساليب التنظيم الاجتماعي. حيث تسبب غياب مثل هذه الآليات إلى عدم القدرة على التمييز بين الشريعة بمضامينها التربوية والروحية والقانون باعتباره قواعد مدنية لفرض احترام القيم الاجتماعية سواء أكان مصدرها الدين أم العقل. ووظيفة الدين يمكن فهمها في سياق النظر إلى أن المجتمع يحتاج الشريعة والقانون. والدين والدنيا بحاجة للعقل كونه وسيلة فهم الشريعة وابتداع القانون. والمعرفة العقلية عند غليون تتجاوز ما يمدها به العقل الوضعي، التجربة، أي إنه عقل يستفيد من المعرفة النقلية ويوظفها لخدمة وتنظيم المجتمع[2]. ويؤكد أن الأحكام النيابية الصادرة عن العقل البشري هي مكملة للشريعة، ممارسة لها شواهد من تاريخنا حين كان للاجتهاد دور في بناء الفقه والحقيقة الدينية. بهدف الوصول لقاعدة تطور عملية التشريع دون التخندق وراء شرط تطبيق الشريعة أو رفضها. "ودون جعل الإيمان علاقة قانونية"[3] لأن النوايا لا يمكن قياسها. من الواضح أن غليون ما زال يتبع هابرماس في اعتبار أن الدولة هي المسؤولة عن تنظيم الفضاء العمومي، وإن العقل في النهاية هو الحكم في اشتقاق الأحكام من الشريعة، وهو الذي يحدد طبيعة الشكل القانوني الذي سيشغّل الدولة.

كما يرى غليون أن محاولة الحركة الإسلامية المعاصرة إعادة بناء السياسة الوطنية من حرية ومساواة بواسطة توظيف وتنشيط القيم الدينية، ليس في الواقع إلا تعبيرا عن تركيزها على اعتبار الدولة الضمانة الحقيقية للمدنية، وتعبير عن عدم إيمانها بأن الضمير الديني يمكن أي يشغّل النظام المدني دون مساعدة الدولة. "إن مبالغتها في التركيز على النشاط السياسي توحي بأنها لم تعد تؤمن، كوسيلة للتغيير الحقيقي، إلا بالدولة"[4] إن مبدأ التغيير، كما يراه غليون لا يعتمد على الإيمان الديني ولا الوطنية باعتبارها جوهر بناء المواطنية، بل على القدرة في النجاح في استكشاف آليات وقواعد التنظيم الشكلية التي تساعدنا على الوصول إلى قرار موحد وإلى الاستقرار "على الرغم من تشتتنا الفكري ولاختلافنا العقيدي"[5]. ولا يجوز حصر إيمان الحركة الإسلامية بالتغيير بالدولة، فالممارسة الفعلية تبرهن على أنها ما زالت تمنح المؤسسات والجمعيات المدنية والأحزاب السياسية مساحة واسعة للنشاط السياسي، ومدخلا للتواجد في الفضاء العمومي. وهي مؤسسات طوعية لا تخدم مشروع غليون الديمقراطي.

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 130

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 448، 449.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 450، 451.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 563.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 564.

ويتعلق الحديث عن الدين ووظيفته بصورة مباشرة عن موقعه في المجتمع المدني والسياسي حسب تطور أنظمة الحكم السياسية، فقط كان الدين يقع في قلب المجتمع السياسي في الدولة العربية الإسلامية، ثم تحول "في أوروبا بعد الثورة السياسية إلى شأن من شؤون المجتمع المدني وفرض عليه ذلك"[1]. ويعتقد أن أشكال التدين قد تغيرت، كما تغير موقع ووظيفة الدين في الحياة. حيث أصبحت تصورات الإنسان للكون تتكون بالإضافة لصدورها عن التصورات الدينية التقليدية، تشتق أيضا من تصورات نابعة من التفسيرات العقلانية الجديدة للمعاني الدينية والتطور العلمي والتاريخي. حيث صار توكيد سلطة القانون وترسيخ فكرة حقوق الفرد مكان قيم الصدقة والأخوة "كأساس بناء التضامن الاجتماعي"[2]. وصارت الطائفية التي كانت تمثل الأداة الرئيسة في تنظيم المشاركة والتواصل بين مكونات المجتمع والدولة في البنى القديمة، ومن ثم في توزيع السلطة، صارت في السياسة المعاصرة وسيلة للسيطرة على السلطة والدولة بواسطة فرد واحد. ما يعني "نمطاً هجينا قائماً بذاته"[3]. يعتقد غليون أن الحل الوحيد للطائفية سياسي، فلا يوجد حل فكري أو نظري. ويكمن الحل في الديمقراطية التداولية بواسطة المشاركة المتساوية والمساواة أمام القانون. وتطوير الوعي المدني على حساب الوعي الطائفي. وإلغاء نظام توزيع السلطة القائم على المحاصصة، والعمل "بمعايير الاقتراع العام"[4]. مؤكدا أنه تم تغيير فهم العربي ولو بصورة نسبية لمصادر القوة، حيث أثّرت أشكال السلطة المعلمنة في هذا الفهم. دون الإقرار بأن للدين وظيفة أولية في الممارسة الاجتماعية، "فهو إلى أبعد الحدود عمل اجتماعي"[5]. "وتقل أهمية الاستعمال السياسي للدين بقدر ما تزداد الوسائل السياسية للتعبير عن المصالح الاجتماعية فعالية وحيوية"[6]. ينحصر دور الدين عند غليون في العمل الاجتماعي، وليس له دور في تنظيم الفضاء العمومي، ويؤكد أن الجدل الدائر حول دور الدين سببه الاستغلال السياسي له من قبل السلطة. وأعتبر أن الحل السياسي أساسي، إلا أن إنكاره أن يكون الحل فكرياً أو نظرياً أمر يصادر فيه على تاريخ بأكمله من الحوارات والنقاشات. وربما قصد إنكار الشروط المسبقة للديمقراطية التي تقوم عليها الديمقراطية التمثيلية الليبرالية.

ويعتقد عبد الإله بلقزيز أن استيلاء نخبة محددة على الفضاء السياسي، دفع قوى اجتماعية مختلفة إلى استعارة المجال الديني لتمارس السياسة من خلاله. ويرى أن قيام السلطة على الدين، يخرج السياسة من الفضاء العام ويلغي إمكانية قيام دولة حديثة[7]. أي إن سبب نشوء الحركات الإسلامية هو حرمانها من المشاركة وأنه لا يوجد دور للدين في عملية التغيير.

---

[1] غليون، برهان (2001)، بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية، مرجع سابق، ص 737.

[2] المرجع السابق نفسه، 741.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 742.

[4] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، المرجع السابق، ص 314، 315.

[5] غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، ص 78

[6] المرجع السابق نفسه، ص 80.

[7] انظر بلقزيز، عبد الإله (2000)، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: العوائق والممكنات، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 140-143

أما غليون فيرى أن محتوى وتعريف الديمقراطية السياسية وإن كان محددا بصورة مسبقة فإن مضمونها الاجتماعي والعقيدي يمكن أن يكون للقوى الاجتماعية والفكرية التي ستدخل اللعبة الديمقراطية دور جوهري في تحديده[1]. بحيث لا يعتبر هذا المفهوم نظرية جاهزة تامة، بل "بناء حي وأداة متغيرة بتغير الواقع الذي يسعى العقل إلى حل رموزه وتحويله"[2]. أي إنه لا يعترف بالشروط المسبقة للديمقراطية بصورتها الليبرالية.

ويحمل غليون السياسات المدنية في عالمنا العربي مسؤولية عدم منح الدين فرصة ليجدد وظائفه. إن تغير تلك السياسيات يغير معها التوظيف الاجتماعي للدين. ولا يمكن إلقاء اللوم في فشل السياسة على "نوعية التراث الديني أو الإسلامي"[3]. لأن ذلك يلغي قيمة العقل الإنساني في التاريخ ويشكل موقفا عنصريا تجاه المسلم على اعتبار أنه يسير في نمط ثابت من التفكير لا يتغير. ويؤكد غليون أن اتهام الدين بأنه سبب فشل الإصلاح السياسي في العالم العربي يقود إلى تأجيل الإصلاح والتعتيم على المشاكل الحقيقية. فلا يجوز الخلط بين وظيفة الدين والسياسة العملية. وليس الديانات هي المفتاح الرئيس لفهم حركة التاريخ. بل لا بد من البحث والنظر لاستكشاف الشروط التاريخية والمادية والاجتماعية على المستويين المحلي والعالمي التي تكّون السياسة العامة. وبتحليل تلك السياسيات وتجاوز ما تحتويه من تناقضات يمكن الشروع بالإصلاح على أسس سليمة[4]. ومن الواضح أن غليون هنا يرد على تحليلات واستنتاجات محمد عابد الجابري الذي، كما عرفنا، يعتبر العقل العربي ثابتا، ويرجع عدم نجاح السياسية العربية لاشتغالها على مقولات ما زالت فاعلة ليومنا هذا وهي القبيلة، العقيدة، الغنيمة. وأؤيد غليون في أن سيطرة الطائفة، بالمعنى العام للطائفة، على السياسة هو سبب عدم النجاح في تحقيق التغيير والتحول الديمقراطي عربيا، مع الإشارة إلى ظلال المادية التاريخية في سياقات غليون.

ويعتقد عصام العريان أن وظيفة الدين متمظهرا بالشورى هي تربوية "قبل الوصول إلى مرحلة الدولة والسلطان"[5]. فهو يعتبر التربية الدينية شرطاً مسبقاً للتغيير. وربما، يكون هذا الفهم هو ما أدى إلى التقصير في بناء القانون الذي يتولى تنظيم سلوك المسلم الخارجي، كما وضح ذلك غليون، وأؤيده في ذلك.

ويعتقد أن الدين قد تحول في المجتمعات العلمانية إلى أخلاق مجتمعية، من خلال تلاقي القيم الدينية والضوابط المجتمعية. على شرط أن يكون التحديث جوانيا، أي تهذيب ذاتي. وعكس ذلك فيمكن أن يحول الدين إلى هدف تعبئة سياسية مثلما الحال في إيران. مع شك آلان تورين بقدرة الدين على إفراز تفاعلات ديمقراطية. والعلاقة الإيجابية التي يمكن أن تقيمها الاستعانة بمبدأ متعالٍ هي اشتمال الفردية الدينية على عامل من عوامل الدفاع عن المستضعفين. "فلماذا لا نضع نصب أعيننا إلا جانباً واحداً من جوانب العلاقات بين الدين والديمقراطية هو أسوأها جميعاً؟ لماذا لا نرى في

---

[1] انظر غليون، برهان (2000)، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، مقدمة نظرية، مرجع سابق، ص 237.
[2] المرجع السابق نفسه، ص 239
[3] غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 415
[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 416
[5] العريان، عصام (2004)، الديمقراطية ومسؤولية النخب العربية عن تراجعها، مرجع سابق، ص 182.

الدين (البوذي أو اليهودي أو الإسلامي) قوة من قوى التحرر أيضاً"[1] إن ما يقدمه تورين، يتجاوز غليون بقليل لكنه يقف عند ما وقف عنده غليون، أي إن للدين عنده دور ووظيفة بين السياسي والاجتماعي، وليس بالضرورة ديمقراطية.

كما يعتقد أن المشاركة في النشاط الديني الاجتماعي تنمي وترقي التكافل الاجتماعي وتعيد تطبيق قيم معينة[2]. إذن، ما هو مقبول وظيفيا من الدين، ربما يناسب ذلك أخلاق صوفية بلغة تراثنا، تساعد على تنمية جوانية للفرد وتدفعه للتعاون والتضامن، دون أن ينتج عن ذلك شكل سياسي يكون الدين منبع القيم المكونة له.

ويرفض بعض الباحثين أي وظيفة للدين في المجال السياسي ويرى أن السماح له بأي نشاط في الفضاء السياسي في مجتمعات إثنية ومذهبية وذات طوائف متعددة سيزيد من تعقيد المجتمع أكثر، كما أن انتقاص السلطة من قيم الدين سيوسع الهوة بين الطوائف والمذاهب والسلطة، وفي الحالتين المتضرر هو الديمقراطية[3]. والسؤال المطروح هنا، وهل للدين وظيفة في مجتمع لا طائفي؟ وكيف للسلطة أن تتعامل مع قيم الدين؟

ويعتقد سيد قطب أنه لا يوجد "سبب واحد لتنحية الإسلام عن المجتمع، لا من طبيعته الخاصة،ولا من ظروفه التاريخية، كالأسباب التي لازمت المسيحية في أوروبا، فعزلت الدنيا عن الدين"[4] مبينا أن الشريعة تملك الصلاحية لإقامة مجتمع حديث "ذلك أن النمو العضوي الطبيعي لأي نظام في بيئة من البيئات يجعله أصلح بالقياس إلى هذه البيئة – على الأقل - من كل نظام معتسف غريب على طبيعة هذه البيئة، لم ينم فيها نموه العضوي الرتيب... فالإسلام منهج وإطار تصاغ منه أشكال متجددة، وفي الوقت ذاته قائمة على أصول ثابتة، للمجتمع المسلم وفق ظروفه المحيطة"[5] ولا يمنع هذا من توجيه النقد لسيد قطب، من جهة أنه يعتقد بأن ممارسة الإسلام في المجتمع ستؤدي إلى إنتاج أشكال جديدة من النظم الاجتماعية، ولقد مضى مئات السنوات ولم يحصل هذا الأمل المنشود، وفي الوقت الذي يدعي ذلك يقول إنه لا مانع أن نأخذ من تجارب العصر السياسية، من مثل نظام التصويت ومبدأ فصل السلطات كما سبق وذكرنا.

**- الفعل الاجتماعي: اشتقاقه ومنشأه:** إن (العمل work) هو الشكل السامي الأول للنشاط الإنساني. مثل أشكال النشاط الاجتماعي الأخرى، يجب أن يحلل العمل في شروط تشابكه مع أفعال اجتماعية أخرى. إنه، أيضا، ممأسس ومترسخ في القيم، ومندمج integrated مع بقية النظام المؤسسي للمجتمع. وليس المهم كيف يعمل المجتمع ولكن لماذا تعمل المجتمعات بهذه الطريقة؟ بالنسبة لاشتقاق النشاط الاجتماعي هناك من يشتق الأبنية من أشكال معينة من النشاط، بينما يشتق آخرون شكل النشاط من البناء. وهما ليسا متناقضين، الفعل يولد الأبنية والمعايير، والأبنية والمعايير تديم الفعل وتجعله مستقراً وتحوله إلى توقع أو احتمال[6]. وقد افترض دوركهايم (Durkheim) أن النشاط ينبع من المعايير بسبب عامل المحدد الخارجي، حيث أصبح هذا الافتراض متأصلاً في المشهد السلوكي الثقافي ومتضمناً في

---

[1] تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، مرجع سابق، ص 225.

[2] Murphy, Robert F.(1972), **The Dialectics of Social Life, Alarms and Excursions in Anthropological Theory**, p 148

[3] انظر عويد، عدنان (1994)، **الديمقراطية بين الفكر والممارسة**، عمان: مطبعة دار العلم، ص 129، 130.

[4] قطب، سيد (1987)، **العدالة الإجتماعية في الإسلام**، مرجع سابق، ص 16.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 18.

[6] Murphy, Robert F.(1972), **The Dialectics of Social Life, Alarms and Excursions in Anthropological Theory**, p 34 , 35.

معظم التعريفات المعيارية[1]

وقد أشرت سابقا أن شتراوس أراد أن يقلل الممارسة (التي أصبحت عند ماركس مثبتة في فكرة كلية النشاط الاجتماعي.) إلى الدرجة الأقل، ليحرف المادة والمحتوى إلى فعل خام (raw action). وليصبح هذا النشاط منقولا إلى داخل شيء مفهوم ومدرك، يملك هيكلا أو شكلا وصورة، ويمكن أن يكون موظفا في التعبير المتبادل للحياة الاجتماعية، منقولا بواسطة العقل الذي يبني النشاط ويوجد الشكل والمحتوى، ويمنح النظام، والسلوك الثقافي. وربما عنى بالثقافة الممارسات، ولا يعطى الشكل والمضمون أو العقل والممارسة، في الحياة الحقيقية، أي أولوية، فالممارسة ستكون إنسانية والعقل اجتماعياً.

أما ماكس ڤيبر (Max Weber) فيرى أن الفرد عنصر غير قابل للاختزال من المجتمع، ويتحول السلوك الخام إلى فعل من خلال إسباغ المعنى الموضوعي على الأفعال، فتصبح فعلا، ومن خلال انخراط أو شمول هذا المعنى مع معاني الفاعلين الأخرى يصبح الفعل فعلا اجتماعيا. وهذا يشبه كثيرا تحويل شتراوس الممارسة إلى فكر حي. في نظر ڤيبر (Weber) يحول العقل النشاط من خلال امتصاص القيمة والفكرة، إنه يأخذ أشكال السلوك ويمنحها المحتوى. أما ليفي شتراوس (Claude Levi–Strauss) فينسب للعقل دور تشكيل السلوك من خلال فرض أمره على النشاط، إنه يأخذ محتويات السلوك ويعطيها الشكل. أما المعنى فهو ثانوي للبناء. ويحاول شتراوس أن يكتشف تأثيرات الوعي على البنى التحتية، بدون تدمير استقلالها[2]. علما بأن شتراوس ركز لاحقاً على البنى الفوقية السامية والمثالية، والرمزية، وتجاهل ديناميكية العملية التي يجب أن تبقي اللعبة أو البيئة للوعي والنشاط. والرموز لا يمكن أن تفهم فقط في علاقتها بعضها ببعض، لكن باعتبارها جزءا مكملا للنشاط الاجتماعي والحس بالشيء[3].

ويوافق معظم المنظرين الاجتماعيين على أن المعايير تبرز أو تنشأ من التفاعل، وهي، على أي حال، أبنية لوضع الفعل، وتشتق من التفاعل المتبادل بين النشاط والوعي[4]. وينشأ، مثلا، الطلب للخدمات في العادة خارج النظام السياسي نفسه، وتترجم إلى فعل بواسطة السياسة[5]. كما تم التأكيد، في هذا السياق،على أنه لم يكن "هناك تحديث في البنى الأساسية إلاّ في تركيا"[6]. أي ديمقراطية بالفعل، على أي حال، تفترض أن الفعل السياسي ليس إجباريا أو حتميا، لكن الاختيار الإنساني والاتجاهات تؤثر فعلا، وعلى نحو سببي، إن الاختيار الإنساني يستطيع أن يسيطر ويقولب (mold) القوى غير الشخصية في عمل المجتمع، وضمن حدود تشكلها كغايات إنسانية[7].

وقد عرف عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) "النظام الاجتماعي بواسطة ثلاثة

---

[1] Ibid , p 52.

[2] Ibid , p 187, 188.

[3] Ibid , p 205.

[4] Ibid , p 219.

[5] Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 246

[6]كارل سالزمان، فيليب (2008)، القبيلة والدولة : ديناميات التلاؤم والتنافر، **التسامح**، 6 (22)، ص 322

[7] Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, p 270

مظاهر: أولا، تفاعل شخصين أو أكثر، ثانيا: في أفعالهم يأخذون بحساباتهم كيف سيفعل الآخرون، ثالثا: وبعض الأحيان يفعلون معا للاستمرار بالأهداف العامة. بصورة واضحة، من حيث إن النظام الاجتماعي هو نوع من النظام الشامل. النظام السياسي والنظام الاقتصادي ربما يكونا جزأين أو نظامين فرعيين للنظام الاجتماعي. وهكذا، فإن المجتمع الديمقراطي ربما يمكن أن يكون معرفا كنظام اجتماعي يملك أنظمة فرعية سياسية ديمقراطية، لكن أيضا عددا آخر من الأنظمة الفرعية التي تعمل أيضا لتساهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في تقوية العملية السياسية الديمقراطية[1]. أما كيف يفعل الفرد في الحياة السياسية فيعتمد بصورة كبيرة على اعتقاداته حول طبيعة وتوزيع وممارسة القوة "في النظام السياسي الذي يواجه الفرد... ولا شيء على الأرجح يقود إلى استراتيجيات سياسية سيئة أكثر من سوء فهم "القوة""[2].

ويرى روبرت دال أن العقل في تطوره يعتمد بصورة قوية على الخبرة. إن الطبيعة هي التي تزودنا بالجينات (genes) وبالتالي بالعقل. لكن الجينات لا تحدد كامل مظاهر بناء العقل. وعلى الرغم من ذلك فإن جزءاً آخر كبيراً يمكن أن يكون محددا فقط بواسطة النشاط للكائن العضوي الحي (living organism) فهي تتطور وتتغير باستمرار من خلال امتداد حياتها على الأرض. باختصار، الطبيعة تمنحنا العقل، لكن الخبرة – التنشئة – تشكله. وفهم القوة لا يعتمد على العقل وحده، لكن "اللغة، العقل، الحدس، المشاعر مثل العاطفة تساعدنا على أن نتعلم كيف نتعاون مع الآخرين من أجل بناء المؤسسات والمنظمات، لنعمل ضمن حدودها، ولنغيرها. لا اللغة، ولا العقل، ولا الحدس، ولا التقمص العاطفي، ولا المشاعر وحدها سوف تكون كافية. كلها جميعا تبدو ضرورية للتعاون البشري في المنظمات، والعمليات المعقدة والمؤسسات"[3]. بالطبع، نلحظ أن ما يطرحه دال هنا ربما يناقض اقتصار عادل ضاهر المعرفة على العقل كمصدر وحيد لأدراك ونشأة الفعل. حتى أن بعض الطبقات المحظوظة لا تفعل دائما انطلاقا من التعاطف، بل "يكونوا مدفوعين بالخوف من العنف، أو حتى الثورة التي ربما ثبت جيدا أنها أكثر كلفة،على الأقل، من منح بعض امتيازاتهم لأعضاء الطبقات المحرومة"[4] وتبدو النزعة التطورية في خطاب دال جلية عندما يعتبر أن التعاون كفعل اجتماعي يمكّننا أن نوجد منظمات تتجاوز في تعقيدها أي نوع آخرمن المخلوقات[5]. بدون الجينات التي تسمح بدرجة ما من التعاون، قليل من المخلوقات سوف تنجو. ولم تخلق الكائنات البشرية "مؤسسات معقدة وعمليات فقط، بل جعلتها مترسخة في مؤسسات متينة بصورة عالية، وممارسات مترسخة بشكل ثابت أيضا في العادات، والسلوكيات، والاعتقادات التي تنتقل من جيل إلى آخر، عادة مع تعديل ضيق"[6].

وقد اعتبر جون راولز "أن البناء الأساسي هو نظام عام من القواعد يحدد مخططا من النشاطات التي تقود الأفراد لأن يفعلوا معا بحيث ينتجوا كمية أكبر من المنافع... ما يفعل الفرد يعتمد على ما تقوله القواعد العامة بأنه سيكون

---

(1) Dahl, Robert A., (1970), **Modern Political Analysis**, p10

(2) 15 Ibid ,p

(3) Dahl, Robert A. (2006), **On Political Equality**, p 42

(4) Ibid.p 44

(5) Ibid.p 47

(6) Ibid.p 48

مخولا به، وما هو مخول به يعتمد على ما يفعل[1] معتبرا أن النظام الاجتماعي هو نموذج من الفعل الإنساني يمكن تغييره. "في العدالة كإنصاف الأفراد يتفقون أن يشارك أحدهما الآخر قدره في تصميم المؤسسات"[2]. ويفترض راولز "أن الأفعال الإنسانية تنبع من الرغبات الموجودة، وأن هذه يمكن أن تكون متغيرة فقط بشكل تدريجي. لا نستطيع فقط أن نقرر في لحظة معطاة أن نغير نظام غاياتنا"[3]. إن القصد من عرض وجهات النظر السابقة حول طبيعة الفعل الاجتماعي، اشتقاقه ومنشأه، هو الاستئناس بها عند استعراض وجهات نظر بعض المفكرين العرب، لأن تحديد طبيعة الفعل الاجتماعي، تساعد على تبيين المنطلقات المنهجية السياسية التي تقوم عليها محاولة المفكر في بناء وجهة نظره تجاه الطريق الأنسب للتحول الديمقراطي.

ويزودنا علم النفس الاجتماعي بمعرفة الأسباب التي تدفع بعض الأفراد للمشاركة في الحركات الاجتماعية ولماذا لا يفعل ذلك أو ينسحب آخرون[4]. حيث توجد هناك عمليات أساسية في علم النفس الاجتماعي توظّف في سياق المشاركة في الحركة الاجتماعية، وتقوم بربط الهوية الجمعية والفعل الجمعي وهي "الهوية الاجتماعية، والمعرفة الاجتماعية، والعواطف، والحافز"[5]. فالفعل الجمعي يتجذر في الهوية الجمعية ويؤثر فيها. أي إن الهويات توجد بشكل دائم (تحت البناء) والفعل الجمعي هو واحد من العناصر التي تشكل الهوية الجمعية. لا ينشأ الفعل الجمعي بدون بعض الهوية الجمعية، ولا تظهر الحركة بدون هذا الفعل. وفي الممارسة، يفكر ويشعر ويفعل الأفراد بتأثير الهوية الجمعية، كما أن الهوية الجمعية مشكلة أيضا بواسطة ما يشعر ويفكر به ويفعل الناس بخصوص الجمعي. ومع ذلك، لا يعبر هذا عن الاستعداد للفعل. إن تكوين وعي متنام حول التظلمات المشتركة وتحديد المسؤول عنها، يقود إلى "مجموعة اعتقادات سياسية وتوجهات فعل تبرز من وعي المشابهة"[6]. إن الهوية تعني مفهوم الفرد لذاته الذي يشتقه من معرفته لعضويته في مجموعة أو مجموعات اجتماعية مترافقة مع القيمة والرضا العاطفي المتصل بتلك العضوية. فالهوية هي فهمنا من نحن ومن الناس الآخرين، وتمثل عملية التعريف هذه مسألة معنى الذي يشمل بصورة دائمة التفاعل مثل الاتفاق وعدمه، الاتصال والتفاوض، التقليد والإبداع. وقد نظر للهوية الاجتماعية باعتبارها هوية معيارية[7] أي إنها عملية انتقال معيارية من أنا إلى نحن "عندما تصبح الهوية الاجتماعية أكثر بروزا من الهوية الشخصية، يفكر الناس، ويشعرون، ويفعلون باعتبارهم أعضاء بمجموعاتهم"[8].

ولا يكون التطابق والمشابهة بذاته منبع التأثير، لكن قوة هذا التطابق هو ما يجعل الأفراد يفعلون بلغة عضوية

---

[1] Rawls, John (1971), **A Theory of Justice**, p 84

[2] Ibid ,p 102

[3] Ibid ,p 568

[4] Stekelenburg, Jacquelien Van and Klandermans, Bert (2007), Individuals in Movements , A Social Psychology of Contention, In: Bert Klandermans and Conny Roggeband (editors) **Handbook of Social Movement Across Dicipline,** New York: Springer Science and Bussiness Meida LLC, p 157

[5] Ibid, p 158

[6] Ibid, p 162

[7] Ibid, p 163

[8] Ibid, p 164

مجموعتهم. وقوة الهوية تتوقف على اجتيازها التمييز للهوية المنسوبة والمكتسبة لعضوية المجوعة. فالأولى يصعب تغييرها قليلا، أما المكتسبة فهي اختيارية. ويزيد التماثل مع المجموعة في القوة عندما تكون طواعية. حيث يشمل التنظيم شبكات اتصال ووصول إلى المصادر، وسيطرة بين-شخصية، ومعلومات حول الفرص زمانها ومكانها وكيفية استغلالها، وهي أشياء تجعل النوايا متجسدة. وتبرز الهويات المتعددة الكامنة معظم الوقت لأسباب سياسية، وحضور الآخر في عضوية الجماعة، ولتركيز الأعضاء على هدف عام، ومعاملة الفرد كونه فردا في أقلية، وأخيرا يعتبر الصراع بين المجموعات من أهم تلك الأسباب[1]. وتتضح علاقة الهوية الاجتماعية بنشأة الفعل من خلال القول إن "التصور للمشاكل والتظلمات المشتركة، أو الحاجات القابلة للتغير البيني والأهداف والمصالح، هي خطوة أولى مهمة تجاه تسييس الهوية الجمعية للمجموعة. حقا إن الفعل الجمعي هو متوقف على رؤية الذات باعتبارها جزءا من المجموع، بينما الفعل بصورة جمعية يتطلب بعض الهوية الجمعية أو الوعي"[2].

وتُعد مسألة تكون المعرفة (cognition) واتصالها بالفعل الجمعي مسألة مهمة. "خصوصا أن المعرفة الاجتماعية تؤكد العمليات المعيارية التي تعدل بين التشابه البيني والاستجابات البين-شخصية وتصل المعرفة بالفعل. ومثاله إدراك مجموعة أنهم يشتركون في مظلمات هو خطوة أولى مهمة تجاه فعل جمعي سياسي اجتماعي... وعلى الرغم من ذلك، عرف القليل عن كيف تترجم المعرفة إلى مشاركة فعل جمعي"[3] إن "نماذج العملية التبادلية ربما تولد تبصرات جديدة في كيف تولد المعلومات تأثيرات نمط أو ترتيب تحفيزي وكيف أنها تترجم إلى مشاركة فعل جمعي**...** كما يدعي جامسون (Gamson) أن خليطا من معرفة تجريبية، ومعرفة عامة، وخطاب صحافة يتطور إلى ما يدعى إطارات فعل جمعي"[4] "حقا، إن المعرفة المبنية بصورة اجتماعية هي حقل جديد وواعد في علاقته بالفعل الجمعي، الذي هو ظاهرة اجتماعية بالطبيعة (by nature)"[5].

إن سياسة الاحتجاج مثلا تجلب الانفعالات، أي إن هناك مكوناً عاطفياً في كيفية تصرف الناس تجاه بيئاتهم السياسية والاجتماعية. ومع ذلك، لم يعرف سوى القليل عن تحديد الكيفية التي تتكيف بها العواطف داخل سياق المشاركة في الحركة[6]**.** إن "نظرية انفعال المجموعة الداخلي البيني (intergroup emotion theory) قائمة على الافتراض أن المجموعة مندمجة في الذات. (المجموعة في، هكذا، أنا أشعر لأجلها)... حيث الطلبات من أجل التغيير تبدأ مع السخط.. (كغضب من سوء المعاملة لشخص ما)... القليل من الباحثين أعطوا انتباها للعمليات الانفعالية المعقدة التي تؤطر / تقنن الخوف والغضب داخل سخط أخلاقي ونشاط سياسي"[7]. كذلك يعتبر المزاج العام (public mood) نتيجة لعضوية

[1] Ibid, p 165
[2] Ibid, p 166
[3] Ibid, p 167
[4] Ibid, p 169
[5] Ibid, p 170
[6] Ibid, p 171, 172
[7] Ibid, p 175

الجماعة ذا أثر في الفعل الجمعي والادعاءات والمطالب التي تتولاها مؤسسات الحركة الاجتماعية. فعندما يكون الناس في مزاج إيجابي فإنهم يظهرون فعالية ذاتية وعمليات معيارية كبيرة[1]. وحتى تحرك الهوية الجمعية الفعل الجمعي يجب أن تسيس. إن عملية التسييس تلك وصراع القوة المفهومة ضمنا مكشوفة، لأنها مجموعة من الأحداث المسيسة التي تقوم بتحويل علاقة الجماعة ببيئتها الاجتماعية بصورة تدريجية[2]. إن الوعي بصورة عامة يتضمن توجيه الفعل، لأن الفعل الجمعي هو أفضل أدوات المجموعة لإدراك مصالحها. فالوعي يتضمن الحافز لحل التظلمات الجمعية بواسطة الفعل الجمعي، على اعتبار أن الحافز هو الرغبة بانجاز هدف ما، ترافقه طاقة للعمل تجاه ذلك الهدف. والحوافز المقترحة هي حوافز أداتية أو نفعية (Instrumentality)، والهوية، والغضب الجماعي، وأخيرا الحافز الأيديولوجي. حيث تم النظر للمشاركة باعتبارها اختيارا عقلانيا قائماً على التوقع بأن الاحتجاج سيقدم مخرجات محددة ولها قيمة أيضا[3]. وأن المشابهة بالهوية يجعل المشاركة في الفعل السياسي الجمعي نيابة عن تلك المجموعة أكثر ترجيحا[4]. وأن استحضار الانفعالات مثل الغضب يطور الفعل الجمعي "حيث تشتغل الانفعالات كمسرعات وكمضخّمات تترجم الحوافز إلى فعل أسرع وأقوى"[5]. أما بالنسبة للحافز الأيديولوجي في حالة الهوية، فإنه "كلما تعرف الفرد مع المجموعة أكثر كلما ازداد وزن معيار المجموعة أكثر. وتنتج التزاما داخليا بأن تشارك نيابة عن المجموعة. الحوافز الأيديولوجية تخلق حسا داخليا بالالتزام الأخلاقي لأسباب الحفاظ على الاستقامة الأخلاقية"[6]. ومن أهم الأبعاد لتمييز المشاركة: الوقت والجهد[7]. وأضيف بعدا مهما للغاية هو المال.

ويعتقد أن لمفهوم الطاعة، الذي يمكن اعتباره حافزا أيديولوجيا، تأثيرا كبيرا في توجيه نشأة الفعل الاجتماعي في الأرثوذكسية الإسلامية، حيث "إن الشروط عند جمهور الفقهاء تتصل بالنهي عن المنكر أكثر مما تتصل بالأمر بالمعروف، وهذا له دلالته في مستوى الفعل الاجتماعي"[8] حيث بقيت الحرية " كمبادرة أو كتدخل مدني سياسي في الفعل الاجتماعي... في حدود وملابسات النهي عن المنكر أولا ثم الأمر بالمعروف ثانيا. الشريعة لا تميل إلى حرمان المسلم من حريته... ولكنها ليست موسومة بمعنى الحزبية المدنية والسياسية وخاصة في مواجهة السلطان"[9] وفي هذا السياق أعتقد أن تأكيد فهمي هويدي أن مجال الفعل المنطلق من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، هو تكليف يشمل جميع أنشطة المجتمع، من الأنشطة اليومية، حتى الحد من استبداد الحكام. هو مسؤولية فردية[10]. كما أن الممارسة التي

---

(1) Ibid, p 176
(2) Ibid, p 177, 178
(3) Ibid, p 179
(4) Ibid, p 181
(5) Ibid, p 183
(6) Ibid, p 184
(7) Ibid, p 185

(8) الطاهر، لبيب (2001)، هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟ علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي، مرجع سابق، ص 342.
(9) المرجع السابق نفسه، ص 344.
(10) انظر هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص 10.

نعيشها في وطننا العربي، ربما، تجيب على الطاهر لبيب، حيث تشارك الحركات الإسلامية في عمليات الاحتجاج، لدرجة وصلت لتوظيف الدين في تلك العملية، كأن يفتى بأن من يموت أثناء تلك الاحتجاجات يعد شهيدا. ومع رفضي لهذا التوظيف غير المقبول للدين، إلا أن هذا يؤكد، في جانب حركة الاحتجاج بحدودها السلمية تقدم المجتمعات العربية على مفكريها.

أما برهان غليون فيرى أن الفعل السياسي هو ما ينشئ المجتمع المدني ويمنح السياسة بنيتها وغاياتها ووسائلها وقيمها الأساسية. وهو ما يعطي الجماعة معنى وهوية جمعية. وبواسطة الفعل السياسي يمكن للفرد أن يتجاوز الهوية المكتسبة، أي القرابة الموروثة واللامفكر فيها، إلى الهوية الطوعية كما أشرت إليها بأعلاه، أي الهوية الجمعية الوطنية الطوعية. "فهذا التعقل أو العقل هو الذي يجعل من الممكن أن تكون السياسة فعلا واعيا، قصديا، وموضوع علم وممارسة يتعلقان ببناء المدينة والمجتمع أو إصلاحهما. ولا تقوم السياسة في الواقع إلا برعاية هذه القرابة واللحمة السياسية"[(1)]. والفعل عند غليون سابق على البنية وهو الذي ينشئها ويعطيها المعنى كما يبين. والعقل هو الذي يسبغ ذلك المعنى على تلك الممارسة السياسية. ويرى غليون في سياق حديثه عن التضامن أن أهم ما جاءت به الأديان السماوية هو مفهوم الأخوة كرابطة أساسية تعطي معنى وتؤسس بناء الجماعة وانتمائها على مبادئ وقيم كأول عقد جماعي[(2)]. حيث يعد هذا التآخي "المحول الداخلي للعلاقات الإنسانية، أي المركز الذي تتعدل بالمرور عبره قيمها أو طبيعتها العدوانية، وتتحول بفضله إلى علاقات ودية تعاطفية. إنها مركز التبديل والتغيير في قيم المعاشرة والعشيرة والاجتماع، والقاعدة الأولى لتأسيس السلام كشرط للتبادل الحر والتعاون والتضامن، ومن ثم التماهي الجماعي"[(3)]. طبعا هذا في سياق حديثه عن السلطة المدنية وأول مصادرها الأخوة الدينية ثم المواطنية. والمتبصر في ما يقدمه غليون يجد أن الفعل ينشأ من علاقة التواصل بين فرد – مجتمع، أي من الممارسة، أي إنه ما زال يراوح في سياق الديمقراطية التداولية.

ويعمل الجابري على توظيف مفهوم (اللاشعور السياسي) باعتباره ذلك الجانب من الأفعال الإرادية غير الخاضع للمراقبة والذي يشترك مع اللاشعور الجمعي والمؤطر من قبله من حيث اعتبار الأخير تعبيرا عن تجربة الإنسان بعمومها منذ النشأة، وما يشمل مخاييلهم المستقبلية، والمتحكم في سلوك الفرد والجماعة، واللاشعور السياسي. وهو وإن كان يتعلق بالجماعة كاللاشعور الجمعي إلا أنه يخص الجماعة المنظمة، مثل القبيلة والحزب والأمة من جهة أنها نشاط سياسي "وتتخذ أعراض اللاشعور السياسي طابعا سياسيا وأيديولوجيا"[(4)]**.** مؤكدا أن اللاشعور السياسي لدينا لا يتأسس على الاجتماعي مرورا بالسياسي ثم الأيديولوجي الذي يؤسس بدوره الديني، بحيث يبرز التمذهب على السطح وليس الاختيار السياسي "وبالتالي فاللاشعور السياسي عندنا لا يتأسس دائما على الدين، كما في أوروبا الحاضرة على

---

(1) غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 144

(2) انظر المرجع السابق نفسه، ص 147

(3) المرجع السابق نفسه، ص 148.

(4) الجابري، محمد عابد (2007)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مرجع سابق، ص 10، 11

الأقل، حسب دوبري، بل إن التمذهب الديني عندنا هو الذي يطفو على اللاشعور السياسي ويغطيه"[1] ويعد المخيال الاجتماعي مرجعية العقل السياسي العامة التي تؤطر اللاشعور السياسي نفسه وترسخه في الهوية الجماعية[2] إذ يعني ذلك المخيال، نقلا عن بيير نصار "كل مجتمع ينشئ لنفسه مجموعة منظمة من التصورات والتمثلات، أي مخيالا، من خلاله يعيد المجتمع إنتاج نفسه، مخيالا يقوم، بالخصوص، بجعل الجماعة تتعرف بواسطته على نفسها، ويوزع الهويات والأدوار ويعبر عن الحاجات الجماعية والأهداف المنشودة"[3]. معتبرا أن العقل السياسي ممارسة وأيديولوجيا يجد مرجعيته في ذلك المخيال وليس في النظام المعرفي، لأن "النظام المعرفي يحكم الفعل المعرفي أما المخيال الاجتماعي فبما أنه منظومة من البداهات والمعايير والقيم والرموز فهو ليس ميدانا لتحصيل المعرفة بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد... المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير والقيم التي تعطي للأيديولوجيا السياسية، في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة، بنيتها اللاشعورية... إن آلية العقل السياسي هي "الاعتقاد". والاعتقاد يكون بالقلب كما يقال عادة، أي بحضور العاطفة، ومن هنا البطانة الوجدانية التي تلازم الخطاب السياسي، ومن هنا تجنيد الخيال واستعمال الرمز ومخاطبة الرأي العام والجمهور"[4]. و"اللاشعور السياسي والمخيال الاجتماعي مفهومان إجرائيان يربطان العقل السياسي بمحدداته ويغنيان تجلياته. إنهما يشكلان الجانب النفسي/الاجتماعي، أو العنصر الذاتي/الجماعي في الظاهرة السياسية"[5]. وأذكّر هنا بما قدمته عن تبني الجابري للمنهج البنيوي جزئياً الذي يهدف لجعل الفضاء العمومي مفتوحا على المستقبل، ويهتم بالسرديات، وبالبحث عن اللامفكر فيه، واللامرئي، ويمزج بين الخاص والعام. ويعتبر النظام المعرفي لا يؤدي وظيفة سياسية كونه يعتمد على المنهج التجريبي الذي يتعارض مع توظيفه للمنهج البنيوي.

ومن المهم أن نشير في هذا السياق إلى أن القبيلة باعتبارها القرابة الموروثة وكل ما يمكن أن يحمل معناها من عصبية الانتماء لمدينة أو جهة أو حزب أو طائفة، بحيث يتعين الأنا والأخر في مجال السياسة والحكم بواسطة هذا الانتماء، حيث تحدد تلك الشحنات العصبية أو الحتميات الداخلية التي تعين السلطة السياسية داخل الجماعة، سواء أكانت قبيلة أم مجتمعا، وتنظمها، هي ما يسميه الجابري القبيلة باعتبارها أحد محددات العقل السياسي[6]. والغنيمة من خراج وريع وطريقة صرفها باعتبارها جانبا اقتصاديا تشكل أحد دوافع الفعل السياسي وأحد محدداته، باعتباره مضمون الغنيمة، أي الاقتصاد من جهة دوره الفعلي أو المتخيل كمنفعة ذاتية. والعقيدة، ليس بمضمون الوحي أو الإيديولجيا، بل ما يقصده الجابري مفعولها على صعيد الاعتقاد و التمذهب. باعتبار أن "العقل السياسي يقوم، كما هو معروف منذ

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 13.
[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 14.
[3] المرجع السابق نفسه، ص 15
[4] المرجع السابق نفسه، ص 16.
[5] المرجع السابق نفسه، ص 17.
[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 48.

أرسطو، على الاعتقاد وليس على البرهان، وهو ليس عقل فرد بل "عقل جماعة"، إنه المنطق الذي يحركها كجماعة. ومعروف أن منطق الجماعة يتأسس لا على مقاييس معرفية بل على رموز مخيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان. إن الإنسان يؤمن بمعزل عن كل استدلال وعن اتخاذ القرار"[1]. و التمذهب في العقيدة هو القوة والقدرة على التحريك في المجال الاجتماعي والسياسي "تحريك الأفراد والجماعات و تأطيرهم داخل ما يشبه (القبيلة الروحية)، مثل الفرق الكلامية والطرق الصوفية والطوائف الدينية وغير هذه وتلك من الجماعات المغلقة... ومن هنا الارتباط العضوي بين (العقيدة) بهذا المعنى وبين الفعل الاجتماعي السياسي... العقيدة كما نستعملها هنا... لا علاقة لها بالثنائية المعروفة، ثنائية مادية/مثالية، فنحن لا نطرح المسألة من زاوية السؤال التقليدي، أيهما أسبق الحاجة أم الوعي؟... إنما نقصد بـ(العقيدة) فعل الاعتقاد والتمذهب"[2] ويعطي الجابري الأهمية لفعل الاعتقاد بصفته المجردة، وهو يستعمل ألفاظ القبيلة والغنيمة والعقيدة بالمعنى الترنسندنتالي، معنى قريب لمقولات كانط بوصفها قوالب، ليست قبلية وسابقة على التجربة كحال مقولات الفهم الكانطية، بل "سابقة للفعل السياسي، تؤسسه وتمده بالطاقة الضرورية له كفعل تضحية وكفعل تحريض. وبعبارة أخرى إنها أشبه بالدوافع اللاشعورية التي تؤسس السلوك في نظر علماء التحليل النفسي ولكن مع فارق وهو أن الأمر لا يتعلق بمعطيات سيكولوجية بل ببنية رمزية "مكانها" ليس العقل ولا الفهم ولا اللاشعور بل مكانها في "المخيال الاجتماعي". إنها عبارة عن "لا شعور سياسي" يحرك هذا المخيال الذي يحرك بدوره الفعل السياسي لدى الجماعات والأفراد"[3].

وعلى الرغم من الحديث عن هذه الاجتهادات المتعلقة بكلية "الظاهرة الاجتماعية ولدور كل من القرابة والدين في التحرك الاجتماعي والسياسي، لا يعني قط إلغاء العامل الاقتصادي ولا التقليل من دوره"[4]. مشيرا إلى أن الماركسيين اعتبروا العامل الاقتصادي المحدد الأخير للتغييرات التي تسببها عوامل غير اقتصادية. وهو ما ينفيه الليبراليون الذين يعتبرونه أمرا مخالفا للعلم، على اعتبار أن العلم كما يعرفونه هو ما قام على التجربة. ويقول الجابري إن وجهة النظر الليبرالية لا تنتمي إلى العلم بذاته، بل للمنهج الوضعي الذي يقوم على الأيديولوجيا[5]. من الواضح أن الجابري يصطف إلى الجانب الماركسي، مما يؤكد ما ذهبت إليه سابقا، من أنه يعيد الفعالية ومنشأ الفعل الاجتماعي في النهاية إلى العامل الاقتصادي، أي الغنيمة. وها هو يشير إلى أن دخول الغنيمة في هوية الجماعة، ولو في سياق خدمة الدعوة، أدى إلى ترسخها في العقل السياسي والاقتصادي للأفراد، فتحولت بذلك إلى حافز للفعل عند بعض الأفراد[6]. ويدلل على ذلك بأن إسلام القبائل غلب عليه الطابع السياسي. وأشبه ما يكون بولاء القبائل لشيخها بعد النصر في

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 50.
[2] المرجع السابق نفسه، ص 51.
[3] المرجع السابق نفسه، ص 52.
[4] المرجع السابق نفسه، ص 43
[5] انظر المرجع السابق نفسه، ص 44.
[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 113.

الغزوات. ولاء تمظهر بدفع الأتاوة وعدم مساعدة الأعداء[1].

وانطلاقا مما قدمه سيد قطب في أن البنية تؤثر في المضمون وأن المضمون يؤثر في البنية، ورفضه بالتالي الفلسفة الغربية ومناهجها، وإشارته إلى أن كل من العقيدة تؤثر في الإطار والشكل السياسي الذي ستظهر عليه الجماعة، وأن هذا الإطار والشكل يؤثر في الوقت نفسه على عقيدة الأفراد، وجد فيه تبريرا لأثر الفعل الإيماني وما تحتويه العقيدة من مشاعر وحقائق يمكنها أن تولد الشكل والمضمون حسب حاجات الزمان، إن سيد قطب وإن حاول أن يثبت أن الفعل الاجتماعي ينشأ من الإيمان، إلا أنه لا يستغني عن العقل البشري والممارسة، حيث يعترف في أكثر من موقع، بحق العقل البشري في التشريع، وحتى أنه لا يمانع بالأخذ بأشكال الحكم المعاصرة على شرط أنها مجرد تطبيقات بدون مضامين. كما أن قطب في حديثه المتكرر عن مفهوم الحركة، وإشارته أن كل فردين أو أكثر يمكن أن يشكلوا جماعة، وبالتالي نواة نظام اجتماعي، ربما يكون قد اطلع على تحديدات تالكوت بارسونز التي أشرنا إليها بأعلاه بخصوص طبيعة النظام الاجتماعي.

وحتى يستطيع مجتمع متعدد الثقافات أن يعمل "يجب أن يكون مستندا إلى قاعدة من القيم التشاركية التي تتقيد بها كل الجماعات المؤسسة له... هنالك دائما وفي أي مجتمع تعددي مجال للاختلاف في مسألة ترتيب القيم، لأن ترتيب القيم مسألة تخص السياسة، بينما القيم الحية التي يملكها الفرد مسألة تخص التضامن"[2] إن "الفعل السياسي، سواء توشح بعقيدة دينية أم مدنية، يحتاج لا محالة إلى حد أدنى من الذاكرة الجمعية واللغة المشتركة والقيم المقبولة والمراجع المستنبطة والغايات والمثل العليا"[3]. وهي منطلقات ربما لا يوافق عليها الجابري، كونه جعل بصورة مسبقة العقل السياسي العربي خاضعا لمحددات ثابتة (الغنيمة، القبيلة، العقيدة) إلى يومنا هذا، مما يؤدي إلى عدم التفاؤل بإمكانية تحقيق أي تحول ديمقراطي حقيقي.

**- الدين في الديمقراطية:** إن مبدأ استقلالية الفرد يعني أنه يمكن تطبيق المبدأ الديمقراطي على العلاقات الإنسانية كافة. إلا أن اعتبار الدين شأنا خاصا واتفاق التسامح الديني مع حرية الفكر هي أفكار وبديهيات موضع جدل وغير صحيحة. ولأن الأديان يمكن أن تكون منظمة في جمعيات وجماعات، فإنها أماكن للعلاقات الاجتماعية والقرارات الجماعية التي "تضع موضع بحث قضايا السلطة"[4]. وعادة ما يحدد أسباب غياب الديمقراطية بالإشارة إلى القانون الإلهي والحفاظ على الشريعة. إلا أن الأسباب الحقيقية تتمثل في غياب نظام تفسيري للنص الديني، وغياب العقلية النقدية. حيث لا تترك الأديان سوى حيز صغير لحرية الفكر، مما يخالف مبدأ الاستقلالية، من حيث إنها تقترح الخضوع عوضا عن حرية التفكير. وحتى يمكن تصور دين ديمقراطي حقيقي يجب أن تُترك حرية الفكر تسيطر على المعتقد في المجال الديني. وأن يفسح التسامح الديني حسب المبدأ الديمقراطي الحيز لحرية حقيقية للتفكير، حتى لا يحدد

---

[1] انظر المرجع السابق نفسه، ص 128

[2] الأفندي، عبد الوهاب (2003)، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟، مرجع سابق، ص 184.

[3] غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 580.

[4] فلوربابيه، مارك (2007)، **الرأسمالية أم الديمقراطية؟ خيار القرن الواحد والعشرين**، مرجع سابق، ص 66

لختيار الأفراد في مجموعة جامدة من العقائد، وأن يسمح للفرد ممارسة النقد من أجل تطوير المعتقدات[1]. و"ليس التسامح حرية التفكير لكن هو تسامح حيال القيود على حرية التفكير التي تفرضها الأديان على أتباعها"[2].

وربما من المفيد استعراض حالة الدين في الديمقراطية التركية، فقد أظهرت قصة ناشطات حزب الرفاه "أن خبرة الإسلام هي سياقية، وفردية في سياق علماني، حيث القيم العلمانية تنفذ وتخترق خبرة الورع وتشكل الطريقة التي عاشوا بها الإسلام"[3]. لقد "اخترقت المعايير الليبرالية وجهات النظر الدينية الشمولية وشكلتها... على نحو أن المؤمنين لحترموا الفردية الليبرالية التي شجعتها الديمقراطيات"[4]. و"لتوسعة نطاقات المشاركة الديمقراطية في تحديث السياقات، أثبتت الناشطات أن التقاليد يمكن أن تأخذ أدواراً جديدة. عبور الحدود بين السياسة الانتخابية الحديثة وشبكات المجتمع التقليدي كانت أداتية في لحتواء المجموعات المستثناة داخل العملية الديمقراطية. أظهرت لنا تجربة النساء في الرفاه أن الليبرالية والإسلام يحتاجان ألا يقصيان بشكل متبادل"[5]. باختصار، تمظهرت تلك التجربة "بتلاقح متبادل ( cross – fertilization) حيث تحرك الإسلام لداخل السياسة، وتسللت القيم الليبرالية إلى الإسلام. كانت هناك مناطق حيث الممارسات الليبرالية قد لنتشرت وأخرى حيث المعايير الجماعية تشرعنت بواسطة ما فعله الإسلام. إذا اعتقدنا مع المنظرين الليبراليين المعاصرين أن الثقافة هي مهمة للفرد بسبب أنها تزوده بسياق الاختيار والاستقلال وتثبت الهوية الجماعية، من ثم فإن ديمقراطية ليبرالية أكثر غنى ربما عليها أن تبيء نظرة إسلامية عالمية، هي تلك المنخرطة في علاقة ديناميكية مع القيم الليبرالية"[6]. وقد كنت أشرت في موقع آخر أن ما حدث في التجربة التركية هو لبرلة العديد من سلوك الحركة الإسلامية، حيث نقل العلمانيون السابقون معهم خبرلتهم في الإدارة والتنظيم والتعبئة والمأسسة، الأمر الذي لنعكس على الحزب الإسلامي وآليات عمله، كما كان لمنح القيم والعادات القديمة أدوارا ووظائف جديدة في شكل الديمقراطية التركية. وهي ليست حالة توفيق بين الإسلام والليبرالية بقدر ما هي عبور كل طرف مساحات معقولة إلى داخل الحيز المقابل، في حدود توسعة ممارسة الفرد للدين خارج حيز الدولة.

ومن هنا فإن تساؤلات غوشيه وغيره من المفكرين حول حالة الدين في ظل نظام حكم ديمقراطي، باعتباره أمرا غير معروف بدقة، وإن تشكك بالحالة التركية تصبح تساؤلات أيضا تحتاج لأن تتفاعل بإيجابية مع التجربة التركية للتوصل لسياق جديد يخدم الديمقراطية الليبرالية خصوصا في العالم العربي[7]. فالمطروح هو مفهوم للتعددية يتجاوز الاعتراف بالوجود الفعلي لأفراد يفكرون بطريقة مختلفة، بل أن يدخل المؤمن في عقيدته الخاصة شرعية وجود معتقدات أخرى. حيث يتغلغل الروح الديمقراطية في فكرة الاعتقاد ذاتها، "تتحول المعتقدات إلى هويات دينية، بعد أن تم

---

[1] لنظر المرجع السابق نفسه، ص 67

[2] المرجع السابق نفسه، ص 68.

[3] Arat, Yesim (2005), **Rethinking Islam and Liberal Democracy, Islamist Women in Turkish Politics**, p111

[4] Ibid , p 112

[5] Ibid , p 113

[6] Ibid , p 115

[7] لنظر غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 9.

التفريق الكامل بين التسامح، بوصفه مبدءا سياسيا، وبين التعددية، بوصفها مبدءا فكريا"[1]. وهذا تعبير عن تحول الديانات إلى هويات دينية تسعى إلى الاندماج الاجتماعي والاعتراف بها بصفتها مكونا من المجتمع والفضاء العمومي على أساس هويتها الخاصة بالتعيين. ليكون أثر التحول السياسي في الهويات الدينية عبارة عن مكانة ومنفعة جديدتين حسب حاجات الفضاء السياسي على وجه الخصوص. انطلاقا من اعتبارها "نظريات عامة في المعرفة"[2]. فالديمقراطية تشدد على الوظيفة المطلوب من الديانات تأديتها وذلك بالعودة بها إلى آفاق دنيوية بحتة مع الاستجابة التامة لأبعادها الدينية. حيث يمكن حل الخلاف بين السياسة والدين من خلال إلزام الديانات بنتاج العقل وفهمه لها، لتصبح هي ذاتها مسخرة "في خدمة غايات دنيوية بالكامل"[3]. وإذا كانت القواعد الأخلاقية المشتقة من الدين تشغل النظام الديمقراطي، مع ذلك فإنها تقع في الحيز الخاص، أما الدولة باعتبارها المجال العام فهي محايدة. "هذا الحياد الديمقراطي ما بين العلمنة المطلقة ومنظومات القيم المؤسسة على الدين أدى إلى انصهار الدين في الديمقراطية بعد أن حصل تحول ضمني في محتوى العقيدة"[4]. فالخروج من الدين يعني ألا يكون للدين أي دور في تحديد وتنظيم البنية السياسية والاقتصادية للمجتمعات[5]. وليكون الهدف هو أن نصنع من رجال متدينين ديمقراطيين[6]. أي الخروج من مبدأ سيد قطب الحاكمية

إلى أولية العقل عند عادل ضاهر في التنظيم السياسي والاجتماعي، باستثناء أن ضاهر لا يقبل اشتقاق أي قيمة من الدين. كما بينت أن سيد قطب لا يصر على دور كلي للدين في تحديد البنية السياسية والاقتصادية، حيث سمح للجماعة بالتشريع في حدود ما لا يخالف الأصول. مما يعني أن البنية السياسية والاقتصادية لنظام الحكم لا تكون دينية خالصة على الأقل. وبهذا ربما يمكن القول أن الشكل الذي يكون عليه الدين في الديمقراطية هو أنه لا يخضع أو يتأثر بالشكل الإجرائي للديمقراطية.

ولتسليط الضوء أكثر على حالة الدين في الديمقراطية، نذكّر بالسماح للجمعيات الإسلامية أن تعمل في الفضاءات الأوروبية كحالة يمكن النظر إليها على أنها "إعادة تفسير أو صياغة الإسلام باعتباره هوية سياسية عرقية من خلال محاولات تعزيز وجود جمعي ضمن تصنيفات الدول الأوروبية... بعض هذه الجمعيات تعمل باعتبارها مجموعات مصالح إثنية مطالبة لأعضائها ليس فقط بالحقوق الدينية، لكن أيضا السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية. مثل نظيراتها العلمانية، تأخذ مواقف على بعض قضايا الهجرة مثل العرقية والتمييز، والتكامل"[7]. كما تشير بعض الدراسات التي شملت 89 حالة لانتخابات برلمانية في 21 دولة إلى أنه، في الدول المسلمة، التي تسمح للأحزاب

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 14.
[2] المرجع السابق نفسه، ص، 15
[3] المرجع السابق نفسه، ص 16.
[4] المرجـع السابق نفسه ص 16.
[5] انظر المرجع السابق نفسه، ص 27.
[6] انظر المرجع نفسه، ص 41.
[7] Soysal, Yasemin Nuhoglu (1997), Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres, p 510

الإسلامية المنافسة في الانتخابات، لم تكن تلك المشاركة غير عادية. فقد اختلفت حول تفسير الإسلام ودوره في الحياة السياسية. فلم تتضمن البرامج الانتخابية لحزب العدالة والتنمية الإسلامي في تركيا أي إشارة للإسلام، وقد أطلق على نفسه، اسم الحزب المحافظ(1). فثلاثة أرباع من شملتها الدراسة من الأحزاب تقر بالديمقراطية، وأغلبها تعرفها بصيغ علمانية مثل اختيار الحكومة بواسطة أغلبية مواطنية، أو تبررها بمصطلحات ديمقراطية، مثل شورى ديمقراطية منظورا إليها كرديف أو تبرير للديمقراطية الانتخابية. وإذا لم يكن لأداء ومشاركة الأحزاب الإسلامية سوى أثر قليل على النزاع المدني، لأنه كان موجودا قبل الانتخابات في الدول التي أجريت عليها الدراسة، فلم تثبت البرامج السياسية الانتخابية لهذه الأحزاب قدرتها على حل النزاع المدني، ولا أيضا توسعته. فلم يكن أداؤها الانتخابي مؤثرا، حيث تتغير نسبة وحماسة التصويت تجاهها، وفي أحسن الأحوال زادت نسبة تمثيل الأحزاب، التي شملتها الدراسة، فقط لأربعة أحزاب من بين 32 حزبا بواقع 5 بالمئة(2). مع الإشارة إلى تأثر أداء تلك الأحزاب حيثما زورت الانتخابات، فإن الدراسة تبين أنه في الدول ذات الأغلبية المسلمة حيث كانت الانتخابات أكثر حرية، كان أداء الأحزاب الإسلامية أسوأ. وعلى الرغم من أن الانتخابات ليست دورية في الدول العربية مثلما الحال في بقية الدول المسلمة، فقد كان أداء الأحزاب الإسلامية فيها أفضل بنسبة 15 بالمئة. وعلى الرغم من ذلك، هناك تخوف من أن الانتخابات الحرة ستقود إلى فوز الأحزاب الإسلامية بصورة حتمية، وهذا أمر يتعلق بتقدير الحكومات بمدى شعبية تلك الأحزاب(3).

إن ما تضمنته برامج الأحزاب الإسلامية في الفترات الأخيرة، مقارنة ببدايات مشاركتها، تشير إلى أن تلك الأحزاب قد حررت مواقفها بصورة مرضية عبر العقود العديدة الماضية، خصوصا بشأن قضايا المرأة وحقوق الأقليات. حيث لم تتضمن أجندة بعض تلك الأحزاب، مثلا حزب جبهة العمل الإسلامي في الأردن، دعوة للشريعة(4). إن الاتجاه العام للأحزاب الإسلامية بشكل مرض يتضمن معايير عالمية للديمقراطية وحقوق الإنسان. حيث كان لمشاركتهم في الحكومة والمجتمع المدني أثر في أخذهم بتلك المعايير، وبطريقة لم يتوقعوها عند بداية انخراطهم في السياسي. كما كان للتنافس لكسب الأصوات مع الأحزاب العلمانية أثر في أن عدلت تلك الأحزاب وضعها وسارت تجاه وسط النطاق الأيديولوجي. وهذا المركز المتوسط هو محافظ ثقافيا وليبرالي سياسيا. حيث يدعم المسلمون الأفكار الديمقراطية لكنهم لا يتعاملون بارتياح مع قضايا الإجهاض والطلاق وغيرها من القضايا الاجتماعية. إن أهم ما أثبتته تلك الدراسة أن التدين العام لم يكن ربما العامل الحاسم في تشكيل أداء تلك الأحزاب الإسلامية(5). إن استعراض نتائج الانتخابات في مصر عام 2000 التي فاز بها مرشحو حزب الأخوان بربع المقاعد، وأيد 80 بالمئة تطبيق الشريعة، ثم وبعد خمس سنوات بينت دراسة مسحية أخرى أن دعم تطبيق الشريعة تراجع قليلا، حيث فاز 61 بالمئة من مرشحي

(1) Kurzman, Charles and Naqvi, Ijlal (2010), Do Muslims Vote Islamic?, p 50 , 51
(2) Ibid , p 52 , 53
(3) Ibid , p 56,57
(4) Ibid , p 57
(5) Ibid , p 58, 59

الإخوان. يقودنا للاستنتاج من هذا المثال وأمثلة أخرى أن "نجاح الحزب الإسلامي قام على عوامل تنفصل عن الدعم العام لتطبيق القانون الإسلامي"[1]. يمكن القول إن انخراط الأحزاب الإسلامية في السياسية، ومن ثم تذويت معايير عالمية لحقوق الإنسان والديمقراطية في سلوكها وبناها، يبرهن على أن ما كان يرفضه سيد قطب في الممارسة قد وقع، أي إن الإطار قد أثر في المضمون، وأصبحت الأحزاب الإسلامية تمارس نشاطها بما يتسق وواقع البنية السياسية الغربية. كما أرى أن تشجيع حركة نقد فلسفية ربما تعمل على عقلنة الحركة الإسلامية بصورة تساعدها على الاندماج في الفضاء العمومي وفق آليات السياسة الحديثة. والحركة الإسلامية، في بعض البلدان العربية وإن رفضت المشاركة في الحكومة، إلا أن الكثير من أعضائها إما موظفون، بعضهم في وظائف قيادية، وإما أعضاء في مجالس النواب، مما يعني أنهم يتعاطون مع السياسات الحكومية وتشريعاتها، إيجابا وسلبا، ما يؤكد أن هذا التفاعل لا بد من أن يترك أثرا ويعدل من سلوكات تلك الحركة السياسية ويغلفه بطابع علماني حداثي حتى بدون وعي تلك الحركات، تجاه الانتقال لممارسة السياسة وفق آليات الديمقراطية، خصوصا، إذا تم الانتقال إلى تشكيل حكومات برلمانية، مما يخضعها لتجربة حقيقية، ويكشف ربما عن جوانب فشل كبيرة في أدائها السياسي على اعتبار أنها تمارس نشاطها وفق صيغ سياسية لم تستحدثها هي ذاتها.

إن ما يدعم ما بينت بأعلاه القول بأن سبب اللجوء إلى الدين في الوطن العربي هو غياب فضاء سياسي معاصر يمكن أن تشتغل فيه السياسة وتعبر عن نفسها ومطالبها بدون أن تستعير أي قواعد ومفاهيم من خارج قاموسها. وقد أدى غياب شروط السياسة وإقصاء الحركات الإسلامية السياسية مؤخرا إلى إدخال مفردات قاموس شرعي لم يستعمل في النطاق والخطاب السياسي سابقا. وإلا ما معنى أن تعيد بعض تلك الحركات تعريف نفسها بلغة ومصطلحات السياسة[2].

وإذا اعتبر غليون أن الدين قد يكون عاملا في تحقيق التوازن والدفاع عن الديمقراطية، وقد لا يكونحيث وقد استغلت السلطة، ظهور العلمانية كدعوة معادية للدين وضيقت المجال السياسي[3]. فإنه لا يقدم دليلاً على ذلك. ويؤكد غليون أيضاً أن دور الدين في التغيير يتوقف على التأويل باعتباره رأسمال رمزي وثقافة وهوية ومرجعية أساسية للجماعة. وربما ليست هذه هي الوظيفة الأساسية للدين ولكن هذا ما بقي منه بصورة أساسية. وتبدو إيجابية وظائف واستعمالات الدين الجديدة في التغيير إيجابية نابعة من اعتباره مصدر موارد روحية، وثقة واستقرار وتأهيل للجماعة، انطلاقا من اعتباره "خميرة مهمة للتجدد الحضاري"[4]. مقترحا أن استثمار وتجديد الدين إيجابا يساهم في التربية المدنية والأخلاقية. حيث أدى النظر إلى الدين من جهة تطور السياسي فيه وإهمال الجانب النظري إلى الانسحاب من الفضاء

---

(1) Ibid , p 59, 60

(2) انظر بلقزيز، عبد الإله (2007)، **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**، مرجع سابق، ص 105

(3) انظر غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، مرجع سابق، ص 109.

(4) غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 220.

السياسي و"التسليم للنخبة البيروقراطية المتسلطة"[1]. إن حالة الدين في الديمقراطية يحددها العقل وفهم وتأويل النص كما يرشح من كلام غليون. لإيمانه أن السياسة، أي الدولة لديها القدرة على احتواء الدين، كون القانون أصبح المرجعية التي تحدد الأولويات التي يجب أن تحكم الفضاء العام.

إن ما حول الدين لميدان صراع سياسي هو تعدد الجهات التي تحاول امتلاكه والسيطرة على تفسيراته. إن هذا الاستعمال السياسي للدين يجد مكانه في ما يدعوه غليون نظرية الطائفية بالمعنى العريض للتعبير، أي باعتبارها محل التنظير لبروز العصبيات الفرعية على الرابطة السياسية الكبرى، سواء أكانت قومية أم دينية. فالطائفية نتاج النظرية والاستعمال السياسي وليست جزءا من الدين. مؤكدا أن المشكلة ليست في وجود الدين في السياسة، بل في الدولة ذاتها[2]. وليست المشكلة سيادة الثيوقراطية، بل النزوع إلى الأوتوقراطية. فالدولة عندما تستعمل الدين تؤثر على "الأسس التي يقوم عليها التفكير والتأمل الحر عند الفرد المؤمن، وإرادته الذاتية"[3]. ويعتقد غليون أن حل المسألة يكون من خلال فهم توزيع السلطات. حيث يمكن، من دون مساس بالمقدسات، إعادة توزيع المهام لتحقيق قيم الإسلام والقومية بين السلطة السياسية والقضائية والدينية والعسكرية والمدنية، دون أن نتخلى عن تلك القيم أو نثير بينها الخلاف. ولا يمانع من الأخذ عن أساليب وتقنيات التنظيم الجماعي المحلية والعالمية التي تطورت بسبب نمو الفردية وحاجتها للتعبير وتحقق الذات[4]. مرة أخرى يعيد التأكيد على أن دور الدين في الديمقراطية يتحدد من خلال إعادة توزيع السلطات، وليس فصلها بالمعنى الذي تقدمه الديمقراطية الليبرالية، وتنظيم الحيز العام، حسب ما تمدنا به تجربة الحكم المحلية والعالمية في عصرنا. وهو هنا ينطلق من فهمه لنظرية هابرماس النقدية التداولية. كما يتطلب التنظيم قبول الأحزاب الإسلامية للتعددية، والدولة باستعمالها الدين تمنع تحقق تلك التعددية، لأنها توظف فهما محددا غائيا للدين، وتعتدي على حرية الاعتقاد.

ويؤكد غليون أن الرأي العام العربي ينادي بالاعتراف للاحزاب الإسلامية بالمشاركة في السلطة. في حين يعتبر العلمانيون الدعوة لتطبيق الشريعة "محاولة لإعادة بناء الدولة الدينية"[5]. إن دور الدين في الديمقراطية يتضح من النظر للقانون بأنه لم يعد يعني تطبيق الأحكام الثابتة حسب الفهم الشائع للشريعة الدينية الفقهية، بل صار يعني أيضا، الطريقة التي تستنبط بها هذه الأحكام، والسلطة التي تطبقها، وطريقة هذا التطبيق معا. وقد أصبح الإطار الشكلي أو الرسمي للأحكام الذي تمارس فيه أكثر أهمية من مضمونها. "والذي يجسده اليوم النظام التشريعي والنظام القضائي معا، ويعبر عنه نمط معين لتوزيع السلطات في المجتمع الحديث"[6]. ولم تعد الدولة مجرد وعاء خارجي بل صارت مصدرا

---

(1) المرجع السابق نفسه، 222.

(2) انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 380-382.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 390، 391.

(4) انظر المرجع السابق نفسه، 393-396

(5) المرجع السابق نفسه، ص 423، 424.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 432.

للتنظيم والعقلنة الاجتماعية. وصار تكوين الجماعة يقوم على التفاهم على جوهر القانون، بدل أن يكون الإيمان بمذهب محور تكون الجماعة. وهذه الفكرة الجديدة عن القانون باعتباره مركز العمل السياسي ونشاط الدولة والقيد عليها هي ما حول الشريعة إلى شعار تعبئة سياسي للجمهور[1]. إن القانون يعمل على تحويل الشريعة كمصدر متعالٍ إلى أداة حكم على الأرض، حيث تنشأ الإرادة العامة من إجماع وتفاهم الناس على نوع القانون الذي سيحكمهم باعتبارهم جماعة مدنية. وبذلك فإن القانون يطبق القيم الدينية أو المبادئ العقلية للمجتمع، دون أن ينشئها[2]. فالقانون أداة وظيفته تنظيم الفضاء السياسي. كما أود الإشارة هنا إلى أن عددا من المفكرين الغربيين يدعمون مشاركة الأحزاب الإسلامية في السلطة مشتركين مع غليون في اعتبار الأوتوقراطية المعضلة الرئيسة. مع تأكيدي أن ما يحكم رأي غليون في هذا السياق هو تأثره بفكرة القانون والدولة عند هابرماس. وألحظ كذلك أن غليون قد انتزع القدرة على التنظيم الذاتي في المجتمع المدني بصورته في الديمقراطية الليبرالية ومنحها للدولة.

إن المشكلة، كما يؤكد غليون، ليست في دور الدين في السياسة، بل عدم قدرة العمل الإسلامي وتأخره في أن يعرف نفسه كقوة سياسية، وتردده بين العمل السياسي والديني. حيث يتطلب ذلك من الحركة الإسلامية أن تؤدي دورا ايجابيا في إعادة بناء الدولة، وفي حل التناقضات الفكرية، وهو عمل يقع على عاتق جميع القيادات الفكرية، إسلامية وغير إسلامية من أجل "عقلنة وترشيد حركة اجتماعية سياسية كبرى"[3]. وقد أشرت سابقا إلى تأكيد حسن الترابي أن المجتمعات المسلمة قد سبقت الحركات الإسلامية في التطلع للتغيير السياسي، وتأكيده أن تلك الحركات يجب أن تبدع نظاماً سياسياً خلت منه تجربتها السابقة.

كما يرى غليون أنه يجوز لأي من القوى الاجتماعية والفردية أن تستعمل تراثها وتعيد تفسيره، واستعمال الحركات الإسلامية السياسي للدين ليس أمرا جديدا، فالدولة تستعمله كذلك وتوظفه بالطريقة التي تراها مناسبة. المهم البرنامج السياسي لتلك القوى علمانية كانت أم دينية[4]. وإذا كان السياق الدولي لعملية التحول الديمقراطي يطرح السؤال عن موقع الدين في الديمقراطية، فإن واقعنا ربما يجعلنا ننظر للمسألة بالمقلوب، ونتساءل عن دور السياسية في الدين، بسبب سيطرة الدولة واستغلالها للمجال الديني.

إن شرعية الدولة باعتبارها مقرا للسياسة يكمن في قدرتها على الانجاز، أما المناداة بدولة دينية فيتوقف على قدرة قيمها على "توليد التآلفات الجماعية، وخلق التضامنات التي يحتاجها البناء السياسي المدني"[5]. ويؤكد غليون أن جوهر العاطفة الدينية تحول في المجتمع المعاصر إلى الاستثمار في الدولة والسياسة، بدلا من الاستثمار في القيم الدينية. وأنه لا يمكن للإسلاميين أن ينجحوا في الانخراط بالسياسة ما لم يتعاملوا بواقعية مع "المبادئ والقيم والنظم الإجرائية

---

[1] انظر المرجع السابق نفسه، ص 433

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 438-339

[3] المرجع السابق نفسه، ص 472، 473.

[4] انظر المرجع السابق نفسه، ص 498.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 516

الحديثة"[1]. لا تكمن المشكلة عنده في تجديد الفكر الديني بل بتغيير مفاهيمنا وتصوراتنا الخاصة بالسياسة. بحيث نفهم أن السياسة ليست مكانا أو فضاء ينفصل ويحدد، ولكنها عملية تنظيم لجميع الفضاءات التي يمكن أن يؤديها العام والخاص[2]. والمطلوب هو أن يتحول الحزب الديني إلى حزب سياسي يلتزم بقواعد اللعبة الديمقراطية. وأن يتبنى مفهوم الدولة السياسية، ويخضع "برنامجه السياسي نفسه لآليات التصويت الشعبي"[3]. وهذا يعني خضوع برنامجه للاجتهاد والنقاش وأن تكون ممارسته للعمل السياسي علنية، ويتخلى عن جانب السرية والأمنية التي عطّلت تطوره، وأوحت بظلال صوفية في سلوكاته.

ومع تأكيده أن الديمقراطية والطائفية لا تتفقان، يدعو تورين إلى عدم رفض كل مظاهر الحياة الدينية بسبب اعتبارها معادية للديمقراطية، مما قد يؤدي إلى الانغلاق والتطرف، وعدم الاعتراف بأي دور يمكن أن تؤديه القوى الاجتماعية الفاعلة "وتوجهاتها الثقافية، فضلاً عن نزاعاتها المجتمعية، في ابتداع الديمقراطية"[4]. لذلك، نجد مفكرا مثل ياسين بوعلي، وعلى الرغم من تصديه لفكرة دمج الدين بالدولة، فإنه يعتبر رجل الدين مواطنا، ويقول أحمد ماضي في هذا السياق: "أليست المواطنة تعني، فيما تعنيه، أن يضطلع كل مواطن بما فيه رجل الدين، بدور فيما يتصل بأمور الدنيا"[5] لذلك فإن دور الدين في الحقل العام يكمن في تقديم ما يخدم العيش المشترك[6]. إن الدين "الذي لم يعد يلعب دوراً كبيراً في البلاد والمجتمعات الصناعية ما زال يشكل المقوم الرئيس لعلاقة التضامن والتواصل والتفاهم بالنسبة إلى العديد من مجتمعات العالم الثالث.. بالنسبة إلى الأديان الكبرى فمن المؤكد أنها ما زالت، بالنسبة إلى الغالبية العظمى من الشعوب النامية، أكبر آلة تهذيب جماعي وتمدين وبناء اللحمة الوطنية والاجتماعية... فإن زوال الدين يعني زوال الأم الثقافية المرضعة نفسها وترك المجتمع، ولا أقول النخبة المغتربة، دون أي أداة للتواصل والتعارف والتماهي وتبادل العواطف والتقدير المادي والروحي"[7]. وهنا يتحدث غليون عن دور الدين في مجتمعاتنا قبل أن تصبح ديمقراطية، فهل يود أن تحافظ على هذا الدور إذا أصبحت ديمقراطية؟ كما أنه يستغل العلاقة الدينية لتوظيف مفهوم التواصل.

ويعيد لاري دايموند ما أُكده سابقا من أن العقبة بالنسبة للديمقراطية في الشرق الأوسط هي الأنظمة نفسها وليست الثقافة أو الدين الإسلامي، أو المجتمع، والجيوسياسات المميزة للمنطقة حيث وافقت 84 بالمئة من شعوب المنطقة، على الرغم من مشاكلها، على أن الديمقراطية أفضل شكل للحكومة. طبعا إن دعم العرب ذلك لا يعني دعمهم للديمقراطية العلمانية فهناك انقسام بين من يرى أن الإسلام يجب أن يلعب دورا مهما في السياسة أم لا[8]. إن النتيجة

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 517

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 518.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 543، 544.

[4] تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، مرجع سابق، ص 227.

[5] ماضي، أحمد (2005)، **نماذج من العلمانية في الفكر العربي، الحديث والمعاصر**، مرجع سابق، ص 123.

[6] انظر غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 101،100.

[7] غليون، برهان (2003)، الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، مرجع سابق، ص 166

[8] Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 277

التي يمكن أن نستخلصها مما سبق هي أن تلك الأحزاب تستعمل مصطلحات ديمقراطية علمانية وتنشط وفق آليات السياسة المدنية. كما إنني أخالف دايموند في موضوع الجيوسياسات، فهي تشكل عائقا أخر للتحول الديمقراطي، على اعتبار أنها لم تكن نتاج سياسيات محلية عربية، بل إن الأقلمة وتقسيم المجالات فُرضت فرضا، وبالتالي كانت أكبر عائق أمام الاندماج.

وبالإضافة "للدولة الأوتوقراطية يشكل الإسلاميون المتطرفون الملقبون بالثوريين عائقا آخر أمام حرية الأحزاب الإسلامية السياسية في المنافسة على الأصوات. لقد نجحت تلك الأطراف المستبدة بمعنى واحد، إذْ لم تفز الأحزاب الإسلامية إلا بانتخابات قليلة جدا. وبمعنى أوسع أن جهود إقصائها كانت دائماً تفشل. فكلما تم قمع الخيارات الانتخابية لتلك الأحزاب فإن شعبيتها تزداد عند ناخبيها. فحسب (the World Values Survey)، تبين أن الدعم للشريعة هو أعلى في الدول التي تكون فيها مستويات الحرية السياسية أقل، مثل مصر والمملكة العربية السعودية. وعلى العكس، عندما يعطى المسلمون الفرصة ليصوتوا للأحزاب الإسلامية، فإنهم يرغبوا بألا يفعلوا ذلك"[1]. ويعتقد أن القوى الدينية في الغرب كانت تطبق أجندة مؤيدة للديمقراطية وهي بذلك شكلت عنصراً حاسماً في قدرة المجتمع المدني ليدفع باتجاه التحول الديمقراطي[2] أما في الوطن العربي فقد اتضح أن المؤسسات الدينية متأرجحة ومترددة تجاه الديمقراطية، المعتقدون بتساوق مفاهيم الديمقراطية مع الإسلام قلة من الليبراليين الإسلاميين. فمع تأكيد الأخوان المسلمين على العدالة والمشاركة والإصلاح إلا أنهم لا يملكون مواقف واضحة بخصوص تداول السلطة وحقوق الأقلية والمرأة، إضافة إلى أن جماعات إسلامية أخرى ترغب بالتغيير الروحي والاجتماعي، لا الطرح السياسي[3]. إن مثل هذا الطرح لا يعد منسجما مع ما قدمناه عن الأسباب الحقيقية التي تحول دون مشاركة حقيقية للإسلاميين في العملية الديمقراطية، إلا إذا أولت القول بأنها لا تملك مواقف واضحة تجاه الإصلاح بأنها لا تملك شكل نظام سياسي، علما بأن أحزاب الأخوان المسلمين في مصر والأردن وغيرها من الدول العربية تطالب بترخيصها كأحزاب مدنية، وحكومة برلمانية، وفصل السلطات، ونظام أحزاب تعددي. كما أن تفضيل بقية المجموعات التغيير الروحي يشكل، برأيي، عائقا آخر، حيث يتم إخلاء الفضاء لممارسة طرف ربما يعتبر نفسه الممثل الوحيد للإسلام، ولا يساعد على تطوير السياسي والإجماع، ويمنع تشكيل إرادة عامة، ولا يساهم بتوليد شكل لنظام سياسي يتساوق مع البيئة المحلية.

ويعتبر الدين عند بعض المفكرين مصدراً هاماً للتوجيه نحو القيم الأساسية، ويجب أن يتوقع أن يكون له أثر قوى على الثقافة السياسية وبالتالي على الديمقراطية. حيث هناك أنماط مختلفة من التأثيرات التي "قد تنشأ من الربط بين الدين والعمل السياسي، ومن الميزة التبادلية لهذا التفاعل أيضا"[4]. لذا فإن القول بأن الثقافة السياسية ظاهرة غير متغيرة ليس صحيحا " فالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية، والتحريك الاجتماعي والمدني، والممارسة المؤسساتية... كلها تعدل

---

[1] Kurzman, Charles and Naqvi, Ijlal (2010), Do Muslims Vote Islamic?, 61

[2] Hawthorne, Amy (2005), Is Civil Society The Answer?, p 94

[3] Ibid , p 95

[4] دايموند، لاري (1994)، **مصادر الديمقراطية ثقافة المجموع أم دور النخبة**، مرجع سابق، ص 28.

أو تبدل القيم السياسية السائدة والاعتقادات والمواقف في بلد ما... والثقافة السياسية سواء أكانت متغيرة أم ثابتة فإنها تُشكل لاحتمالات قيام الديمقراطية وتقييدها... من الممكن الجزم بأن التغيير في وضعية الديمقراطية أو في ثباتها نادرا ما يحدث دون أن تظهر فيه صلة ما للثقافة السياسية، سواء أكانت هذه الثقافة متغيرة أم لا"[1].

وتشير فريال مهنا إلى أن الدين مصدر لا غنى عنه في التشريع، ولكن يجب أن يسمح للمسلمين غير المؤمنين أو غير الملتزمين أن يختاروا تنظيم حياتهم وفق قوانين أخرى، وهو ما يجب على الدولة أن توفره[2] والطرح الأكثر احتمالية للقبول هو في القول "إن الاحتكاك المباشر والتداخل والتفاعل غير المسبوق الذي تشهده الأمم والشعوب في هذه الحقبة سيؤدي بالضرورة إلى دفع أي نظام ديمقراطي إلى وضع دساتير تحتوي تشريعات مختلطة لضمان مصالح ومتطلبات مواطني الدولة كافة بلا تمييز ولا تفرقة"[3] مما يعني أن الفضاء العمومي العربي ربما تكون مصادر حكمه وتنظيمه متعددة، ولا يكون الدين الحكم النهائي، بشرط أن يكون للعقل دور رئيس في وضع تلك التشريعات.

ويرى الجابري أن العقل السياسي للجماعة يلجأ إلى توظيف الدين في السياسة عندما تجد أنه ليس من مصلحتها أن تعبر عن قضيتها الاجتماعية الاقتصادية تعبيرا سياسيا صريحا ومطابقا، لأنه يكشف الجانب المادي الاستغلالي لتلك القضية، أو بسبب عدم قدرتها على ممارسة السياسة صراحة بسبب ضعف وعيها لكونها لم تتطور لمستوى تتمكن من طرح قضيتها علانية. وفي النتيجة "يكتسب توظيف الدين في السياسة طابعاً طائفياً أو مذهبيا"[4]. إن وجود الإسلام السياسي سببه وجود أغلبية تعاني من الفقر والقهر وأقلية تستولي على السلطة، وبهذا يمثل الإسلام السياسي صراع طائفة ضد طائفة. ولن ينجح الإسلام السياسي إلا إذا طرح مسائل الحكم طرحا سياسيا، وبخطاب سياسي واضح يسمح له بدخول الفضاء السياسي المعاصر من بوابته الرسمية[5]. وعلى الرغم من اتفاقي مع الجابري في الطلب إلى الإسلاميين ضرورة التزامهم الطرح السياسي الواضح، إلا أن المعضلة تقف بشقها الأكبر عند الدولة، والسلطة الأوتوقراطية التي لا تفسح المجال لاحتمالية بناء ذاك الطرح.

ويعتقد الجابري أن السياسة يجب أن تكون نتاج الفعل العقلاني القائم على التنظيم والدقة. وكون الإسلام يربط "صلاح أمور الدين بصلاح أمور الدنيا، إن تجديد الدين يعني في ذات الوقت تجديد أمور الدنيا"[6]. كما يوافق الجابري غليون في أن صلاحية الدين هي باعتباره مصدر أخلاق وتربية. وما وراء ذلك، فيجب أن يقوم تنظيمه وفق قانون تطور الحياة واتجاه سيرها، أي وفق حركة التاريخ[7]. ويرى أن عقلانية الأحكام الشرعية انبنت على أسباب النزول في سياق تقديم المصلحة، ولهذا فإنه يمكن بناء أحكام شرعية جديدة معقولة بناء على ما نواجهه من وضعيات جديدة. أي إن

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 30.

(2) انظر مهنا، فريال (2003)، **لا ديمقراطية في الشورى**، مرجع سابق، ص 197.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 199.

(4) الجابري، محمد عابد (1996)، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، مرجع سابق، ص 118.

(5) انظر المرجع السابق نفسه، ص 121، 122.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 130.

(7) انظر المرجع السابق نفسه، ص 142.

المصلحة يجب أن تكون مصدر ومنشأ الفعل السياسي، وعليها يتحدد دور الدين في الديمقراطية. وانطلاقا من اعتبار أن غاية التشريع هي المصلحة، فيجب أن يقوم الاجتهاد على خدمة وتحقيق المصلحة العامة الحقيقية[(1)]. وعليه فيجب ألا تقتصر مصالح الناس على المقاصد الخمسة من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، بل أن تشمل أيضا حقوق المواطنية مثل "حرية التعبير وحرية الانتماء السياسي، والحق في انتخاب الحكام وتغييرهم، والحق في التعليم والعلاج... إلى غير ذلك من الحقوق الأساسية للمواطن"[(2)]. لتعني المصلحة تجديد المقاصد وتوسعتها لتشمل مقاصد ابتدعها العقل، مما يحتم القبول بالهياكل السياسية التي لا يمكن تطبيق وتحقيق تلك المصالح إلا بوجودها.

ويقترح هالبير أن الإسلام الليبرالي يمكن أن يكون من الحلول المقترحة لكيفية قيام الإسلام بحل أزمة الدولة-الأمة، أي دور الدين في الديمقراطية. حيث يعتقد مثقفون ومنهم أركون بأن مشروعه سيحقق دورا للدين في الدولة. وسينظر له باعتباره شأنا شخصيا. وهو خيار يوافق على نوع من الفصل المبدئي بين الدين والسياسة. فالإسلام الليبرالي يشارك بصورة فعلية في النقاشات العامة، وعلى الأخص تلك المتعلقة بالأخلاق، إلا أنها مشاركة "تبقى غير حصرية، لأنه يقبل بقرارات الدولة الديمقراطية"[(3)].

ولا بد في هذا السياق من الحديث عن "الخطاب الذي ينطلق من الدين مرجعية للفرد/ المواطن في مجتمع ليبرالي"[(4)] حيث أكد ريتشارد نويهاوس (Richard. J. Neuhaus) أن ما يجري من إقصاء الدين عن الفضاء العمومي الليبرالي وصل إلى مداه، مؤكدا أن المعنى الديني أساسي في تكوين المجال العام "وأن الليبرالية لا ترادف تهميش الولاء الديني للمواطنين"[(5)] كما يرى "أن عودة الدين هي شرط المشاركة الديمقراطية والانخراط السياسي لقطاع واسع من المواطنين كان عازفا عن السياسة لأنها لا تحترم خياراته الدينية وتهمشها، وبذلك فإن عودة الدين ليست عودة للثيوقراطية بحال بل ترشيد لليبرالية، وتأكيد للتعددية الديمقراطية واحترام الحرية... مؤكدا أن ارتباط الدين بالحياة اليومية وعودة السياسة للهموم اليومية للمواطن ومشاكله الحياتية هي بعينها التي تجعل الدين مرشحا للقيام بدور أكبر في صياغة هوية المواطنة"[(6)] واعتبر أن الدين من خلال نشاطه الطوعي حاضر فعليا في المجال العمومي، باعتباره نشاطا عاما وليس خيريا. ولا يطالب الدين بدور بحل النزاعات السياسية داخل ذلك المجال، "بل فقط تمثيل هذا القطاع من المواطنين الذي تختلف رؤيتهم في الحياة عن غيرهم ممن لا يولون الانتماء الديني أهمية في ممارساتهم العامة"[(7)] إن "خطر الأصولية الدينية على التسامح هو خطر حقيقي لكنه لا يعني تجاهل مطالب الديمقراطية لقطاع أصحاب الولاء

---

(1) انظر المرجع السابق نفسه، ص 176، 177.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 189، 190.

(3) هالبير، رون (2001)، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب "الجهود الفلسفية عند محمد أركون"**، مرجع سـابق، ص 95، 96

(4) عزت، هبة رءوف (2008)، الدين العام والليبرالية والمستقبل: نقاشات نظرية، **التسامح**، 6 (23)، ص 180.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 181.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 182.

(7) المرجع السابق نفسه، ص 183.

الديني"[1]. مؤكدا "أنه يمكن إعادة إدماج الانتماء الديني في المجال المدني بدون خوف خاصة في مجال القضاء... وإشراك الدين في إعادة بناء الأخلاق العامة في ظل مجتمع ليبرالي يستعيد معاني الحرية الإيجابية الفاعلية"[2]. وقد دعا ستيفن كارتر (Stephen Carter) أستاذ القانون بجامعة ييل (Yale) إلى دور للدين في الديمقراطية وصياغة معنى المواطنية، حيث أدى غياب ذلك الدور إلى أن الفرد المتدين يعيش حياة مزدوجة، بحيث إن عليه أن يتصرف وكأن ولاءه الديني لا أهمية له في اختياراته العامة، وكأن الخطاب السياسي يوحي بأن "الالتزام الديني فيه مشكلة ما، وكأن الثقافة السياسية ترشد المواطن إلى عدم أخذ التدين مأخذ الجد"[3].

وقد كان للعولمة، وللتعرف إلى الخبرات الإنسانية والاجتماعية للأمم الأخرى دور في عودة النقاش حول إقصاء الدين عن المجتمع والسياسة واعتباره أمراً لا يخص كل المجتمعات، مما يتطلب إعادة النظر في البعد العالمي الكوني في الليبرالية. كما فتحت الانترنت مجالا للنقاش النظري حول "دور الدين في المجال العام والديمقراطي، وهو ما سيدفع نحو مزيد من الدراسات المقارنة والمراجعات المتعمقة"[4]. لا شك أن الدين باعتباره نشاطا طوعيا عاما حاضرا بقوة في المجتمعات العربية، خصوصا من خلال عمل الجمعيات الخيرية التي يقوم نشاطها على مفاهيم أساسية مثل الثقة، الآلية التي تشغل عمل هذا الجمعيات. كما أؤكد أن هذا العمل الطوعي العام، ليس منفصلا عن النشاط السياسي، أقصد أنه أرضية ومقدمة لتوسعة الفضاء الاجتماعي السياسي، الذي تستطيع من خلاله، لاحقا، أي وقت الانتخابات، أن تقطف الأحزاب الإسلامية نتاج عملها الخيري، ظاهرياً، ونشاطا عاماً فعلياً، حيث تشكل الثقة أهم عناصر توجهات الأعضاء والمتعاطفين مع الحزب. علما بأنني أكدت سابقا أن الطعام، والعلم، والمال، والعلاقات، وغيره مما يمكن للحركة الإسلامية تقديمه، يمكن أن يعد من مخزونها والمصادر الأساسية التي تؤدي دوراً أساسيا في قدرتها على المنافسة في الحلبة السياسية.

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 184.
(2) المرجع السابق نفسه، ص 185.
(3) المرجع السابق نفسه، ص 186، 187.
(4) المرجع السابق نفسه، ص 189.

# الفصل الرابع

## المجال السياسي الديمقراطي

إن العمل على إعادة تركيب المجال السياسي العربي والعمل على انبعاث القناعات الديمقراطية ينبع من اهتمامي بالديمقراطية، باعتبارها "المنطقة الوحيدة التي سوف تستمر بكل تأكيد في طرح توظيف مربح"[1]. حيث من المؤمل أن تعمل الديمقراطية باعتبارها نمطا حداثيا على إعادة تكوين المجال السياسي العربي الذي برز بعد الاستعمار[2]. ولا يعني هذا أن الفضاء كان قبل ذلك حداثيا.

ومن أجل العمل على تحول ديمقراطي حقيقي سأهتم بتبيان أهم المؤهلات التي يجب أن يمتلكها الفضاء العمومي ليعزز ويعمل على تحول ديمقراطي حقيقي. على اعتبار أن هناك خطا "قريبا بين نظريات الفضاء العمومي والنظرية الديمقراطية. حيث تركز الأخيرة على المحاسبية والاستجابة في عملية صنع القرار، أما نظريات الفضاء العمومي فتركز على دور التواصل العام في تسهيل أو إعاقة العملية، خصوصا خطاب الإعلام الجماهيري"[3]. ولأن الفضاء العمومي، حسب سياق الليبرالية التمثيلية، يجب أن يعكس ممثلي العامة فإن الحزب الأكبر والأكثر صوتا مسموعا يجب أن يكون في صميم عملية رسم القرارات. "وهذا يقترح معيارا نسبيا، وهكذا يجب أن يكون موقف الصحافة وكمية التغطية لامزجة الفاعلين الاجتماعين المختلفين أكثر أو أقل تناسبية لحصتهم من الصوت الانتخابي للأحزاب، أو لحجم عضوية فاعلي المجتمع المدني المعنيين. ولهذا، فإن المسئولين الحكوميين، والناطقين باسم الحزب الرئيسين، والمؤسسات الرسمية الكبيرة التي يمكنها بجدارة أن تطالب تمثيل مصالح النسبة الجوهرية من الناس يجب أن تسود وتسيطر على الفضاء العمومي. كما أن طبيعة ونوعية علاقاتهم مع الإعلام الجماهيري مركزية لتقييمات نوعية الخطاب العام في العموم"[4]. إن الفضاء العمومي كما رسمته النظرية الليبرالية التمثيلية صمم لينتج قرارات حكيمة بواسطة نواب قابلين للمحاسبة منظمين في أحزاب سياسية يخدمون أفضل الحاجات الديمقراطية. لذا فإنها تركز بصورة خاصة على من يشارك، ومتصلة بالقيمة المعيارية التي تضعها شرطاً على سيطرة النخبة، إنها تصادق على المعايير التالية: الشفافية، التناسب أو النسبية (proportionality)، الخبرة، سوق حرة للأفكار، الاستقلال في الرأي، المدنية، الإقفال (closure)[5]. وتشكك الليبرالية التمثيلية بأن يكون الإجماع هدفا واقعيا في السياسة. فهي ترى أن الفضاء العمومي يعمل بطريقة أفضل، إذا اعترف الفاعلون الاجتماعيون بأنه يوجد هناك مواقف مختلفة لم تتم تسويتها. في مثل هذا الموقف

---

(1) جودمان، لين (2004)، الفلسفة السياسية، في: أوليفر ليمان (محرر)، **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين**، ترجمة مصطفى محمود محمد، مراجعة: رمضان بسطاويسي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 117

(2) انظر غليون، برهان (2004)، التحفظات على الديمقراطية في البلدان العربية، مرجع سابق، ص 176.

(3) Ferree, Myra, et.al. (2002), Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies, p 289.

(4) Ibid , p 291,292

(5) Ibid , p 295

من الأفضل تقييد المحادثة تجنبا لنزاعات معيارية أساسية وتطلعا لتسوية عاملة بدلا من الإجماع[1]. مع التأكيد على أن المجتمع المدني أوسع من الفضاء العمومي بالصورة التي رسمها له هابرماس، حيث تقوم فاعليته على الفعل التواصلي.

إن خلق فضاء عمومي يوجب النظر في طبيعة الآليات والعناصر التي يمكن أن تساعد على إنجاز ذلك الهدف. حيث تعتبر إعادة التحييز المكاني للمجتمع المدني والمؤسسات، عملية تجلب معها إعادة تشكيل للسياسة والسياسيين. أي تعتبر الجغرافيا أحد المظاهر المهمة لتعريف الحياة الاجتماعية، تماما حالها حال العلاقات الاجتماعية وتشاركها في تحديد الفضاء الجغرافي. ومن هنا لا يمكن تقديم وصف واف لأي حالة اجتماعية بدون الإشارة لأثر العنصر المكاني. مع الإشارة إلى أننا نحيا ميلاد ما يسمى المجتمع المدني العالمي الذي "اشتق من بناء وعي الذات لشبكات المعرفة والفعل، حيث يستطيع الفاعلون المحليون أن ينشطوا من خلال عبور حدود الفضاءات الممتدة. على الرغم من أن الدولة – الأمة لا تستغل طاقة هؤلاء الفاعلين بصورة مناسبة، مع التأكيد على أن المجتمع المدني العالمي ينكر أولية الدول... حيث تحولت الشبكات المتشابكة (overlapping networks) من المبادرات المدنية، التي أطلق عليها حركات اجتماعية جديدة بعيدا عن سياسي أو سياسة دولة – أمة، وبدأت تفعل على حسابها الخاص على قضايا وفي حلبات كانت سابقا متروكة لفاعلي الدولة. لذلك، فإن مواجهة تحديات جديدة يتطلب خلق فضاءات عامة وفضاءات ممارسة لخطاب الديمقراطية والمجتمع المدني، وإعادة التحييز المكاني (respatialization) يخلق فضاءات مدنية، وواقعية ورمزية، ليس من الضروري أن تتزامن مع الفضاءات المنظمة والسياسة للدولة – الأمة"[2]. أي ما يسمى علم هندسة السلطة للعلاقات الاجتماعية التي تشكل وتعيد تشكيل المجتمع وفي الوقت نفسه تخلق فضاء اجتماعيا سياسيا وجغرافيا، فضاء عاما يتطابق مع فكرة المجتمع المدني الحيوي المستقل عن الدولة والسوق[3] ولا بد من التذكير أن عزمي بشارة في سياق حديثة عن المجتمع المدني وظاهرة تريف المدينة كان أحد المفكرين القلائل الذين تطرقوا باستحياء لأثر المكان في تكوين العلاقة الاجتماعية والسياسية، وربما منعته توجهاته التي لا تتوافق مع مجتمع مدني مستقل عن الدولة ينشأ من تكون جمعيات وسيطة من طرح مزيد من الأفكار، التي لا تجعل تشكل الفضاء العام خاضعا لنوع واحد من العلاقات بالصورة التي يريدها هو له. كما أن برهان غليون في نقده المتكرر لما تركه الاستعمار من آثار سلبية حين قسم المنطقة العربية وخلق مجالات غير منسجمة ولا متوافقة، لا تساعد على إنتاج الفعل السياسي وتفعليها بنمطها الحديث، دعا إلى ضرورة أن تقوم عملية إعادة رسم وتشكيل الفضاء السياسي العربي، في جزء أساسي منها، على إعادة رسم الفضاء الإقليمي، أي إعادة الأقلمة إن جاز التعبير.

إن مصدر "التركيز على الفضاء هو اعتباره عنصرا مكملا للبناء والفعل الاجتماعي... إن السلطة السياسية مركبة أو مرتبة بواسطة السيطرة على فضاءات متنوعة من النشاط الثقافي الاجتماعي في جزء منه من خلال إنتاج

[1] Ibid , p 306

[2] Jenlink, Patrick M. (2007), Creating Public Spaces and Practiced places for Democracy, Discourse, and The Emergence of Civil Society, p 430

[3] Ibid , p 431, 432

الفضاء العام... إن الفضاء العمومي، باعتباره متعلقا بصورة مباشرة بإعادة تحيز الديمقراطية أو المجتمع المدني، هو تقليديا مختلف عن الفضاء الخاص من جهة قواعد الوصول، ومصدر وطبيعة السيطرة على الدخول للفضاء، والسلوك الفردي والجماعي الموافق عليه في فضاءات محددة، وقواعد الاستعمال. في العديد من المجتمعات، الفضاء الخاص محدد ومحمي بواسطة قواعد الدولة المنظمة لاستعمال الملكية الخاصة، أما الفضاء العمومي، بينما هو متحرر من القواعد، هو بالعموم متصور باعتباره مفتوحا أقل أو أكثر لمشاركة العامة، عند اعتبار الجغرافيات البشرية والحيزية، فإن الفضاء العمومي يكتسب معاني مختلفة في مجتمعات وأماكن وأوقات مختلفة... في المجتمع الرأسمالي الحديث، إنه من المستحيل أن نتصور فضاء عاما اليوم خارج النمو الاجتماعي للفضاء الخاص وتطوره الكامل باعتباره منتجا. خلق أي فضاء عمومي يحدث عندما ينشأ تعبير محدد للمجتمع المدني، لكن لا يبقى ضمنه، في الواقع إنه ينشأ، حسب تفسير هابرماس للفضاء العمومي "بين المجتمع المدني والدولة""[1].

ويرى كمال عبد اللطيف أن الأولوية في إعادة بناء الفضاء العمومي يجب أن تنطلق من اعتبار طبيعة المجال السياسي طبيعة معرفية مستقلة كمطلب أساسي في الفكر السياسي العربي المعاصر، مما يحتم ضرورة إعادة إنتاج المشروع السياسي وفق متطلبات النظرية السياسية الحديثة والمعاصرة باعتبارها تجربة إنسانية شارك فيها العرب تاريخيا[2]. على اعتبار أن التجارب السياسية تبقى مشتركة في قواسم جامعة، وهو في دعوته لبناء فضاء سياسي جديد "فضاء يجعلنا ننفتح على ذاتنا بانفتاحنا على الآخرين..."[3]. يذكرنا بالعودة الدائمة للذات التي تشكل مرتكز الفكر الماركسي الحديث. كما أنه يؤكد ضرورة قيام هذا الفضاء الجديد على ما ينتجه العقل من معرفة، بحيث يكون فضاء ذا طبيعة علمانية بصورة حصرية. وقد يعيق هذا الشرط المسبق (أي وقف عملية التحول الديمقراطي على تحقق الشرط العلماني) تشكل فضاء ديمقراطي مدني.

ويؤكد برهان غليون أن المدخل إلى إعادة بناء الفضاء السياسي يكون من خلال تحديد الأسس الأخلاقية وتجديد المبادئ التي يجب أن يتأسس عليها المجتمع والسياسة، باعتبارها أولوية لبناء الدولة العربية[4]. ويرى أن بناء الفضاء السياسي العربي لا يتم إلا بتجديد مفهومي العلمانية والدينية سوية، باعتبارهما مفاهيم وأدوات نظرية للتفكير السياسي والتعرف إلى حقيقة طبيعة الدولة باعتبارها نشاطا مستقلا عن الدين[5]. من الواضح أن منطلقات غليون لعملية الإصلاح السياسي هي جماعية إن جاز التعبير (communal). إن ما تضمنته الفصول السابقة من تحليل لأفكار قدمها عدد من المفكرين والباحثين في سياق التحول الديمقراطي المبتغى، يتطلب أن نبحث مفاهيم أساسية أرى أنها ذات علاقة أساسية في بناء الفضاء السياسي الديمقراطي المنشود.

---

[1] Ibid , p 433

[2] انظر عبد اللطيف، كمال (2001)، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي: قراءة في علمانية فرح انطون، مرجع سابق، ص 106

[3] المرجع السابق نفسه، ص 108

[4] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص515.

[5] انظر المرجع سابق ص 555.

- **التعبئة والديمقراطية**: التعبئة (mobilization) هي العملية التي بواسطتها تكسب الوحدة السيطرة على مصادر القوى السياسية بصورة مرضية والتي لم تتمكن من السيطرة عليها سابقا، بتعبير أخر: "هي العملية التي بواسطتها تكون الطاقة الكامنة في الوحدة الفاعلة قد جعلت متوفرة للفعل الجماعي"[1].

إن "حشد العامة خاف التحول باتجاه الديمقراطية يتضمن عنصرين مختلفين: الحركات الاجتماعية الجديدة التي برزت باعتبارها نماذج متنوعة من مؤسسات المساعدة الذاتية خلال الحكم المتسلط، والانبعاث الكلي للمجتمع المدني الذي حدث أثناء عملية التحول نفسها"[2] مع تأكيد أن بروز مجتمع مدني قوي هو شرط مسبق مهم من أجل نشر الديمقراطية. إن "هذه الجمعيات المتنوعة التي تكون المجتمع التعددي هي شرط مسبق مهم لنشر الديمقراطية لأنها تقوم بخلق مراكز سلطة خارج الدولة. كما أن مؤسساتها الداخلية تنشئ أشكالا وأطرا لتعليم المواطنين الانخراط في عملية صنع القرارات الديمقراطية، وهي تستطيع أن تعمل باعتبارها جذورا للديمقراطية (seedbeds of democracy)[3].

ويمكن، العمل على توسعة نطاق المجرى الرئيسي للسياسة من خلال إعطاء فرصة للحشد الصاعد (Upward Mobility)، مثلا، كما حصل في التجربة التركية، بالسماح للمرأة في المشاركة في رسم وتنفيذ سياسات الحزب[4]. حيث تطلب حشد أولئك الذين لا يشاركون الحزب أيديولوجيتهم وجرهم إلى حلبات الحزب أن تكون صفات مهمة مثل التسامح والإنسانية قد تم تعلمها نشطاء الحزب[5]. ويمكننا الحديث عن الأساليب التي يمكن أن تساعد على الحشد : فعلى سبيل المثال، في تجربة حزب الرفاه التركي كان أسلوب الاسترضاء(conciliatory style) وتعلّم التفكير الإيجابي فعالا[6]. بالإضافة إلى اعتماد السياسية التصالحية (pacifist manner) والابتعاد عن المخاصمة وإثارة الغضب[7]. ويكون الحشد فعالا، أيضا، من خلال تنشيط وتحفيز الحقل الاجتماعي ليس من أجل أن يكون ممرا للسياسي، لكن أيضا لأنه يمكن أن يكون السياسي بحيث تبقى هذه الشبكات الاجتماعية محفوظة[8]. وبحيث يمكن للعلاقات البين- شخصية (interpersonal relations) في الحقل الخاص من أن تصبح قنوات من خلالها يمكن للاعتبارات السياسية أن تكون محمولة داخل الحقل السياسي. وبحيث تكون الحركة إلى داخل السياسة ضمن سياق اجتماعي. مثلا، يمكن إعطاء وظائف جديدة للطقوس والشعائر التقليدية والعادات بحيث يمكن أن تنتج أصواتا سياسية أو تسمح بالمرور للسياسي[9]. على أنه توجد آراء، في سياق الحديث عن الحزبية والتعبئة في دول غير تركيا، ربما لا تتفق مع ما قدمته الحزبية الإسلامية التركية، حيث يرى برتران بادي (Bertrand Badie) أن التعبئة التي مارستها الأحزاب الإسلامية في مصر والسودان والجزائر وتونس

---

(1) Etzioni, Amitai (1971), **The Active Society**: **A Theory of Societal and political Processes**, London : Collier-Macmillan Limited , New York: The Free Press, p 388

(2) Sorensen, George (1998), **Democracy and Democratization, Processes and Prospects in a Changing World**, p 57

(3) Ibid , p 57,58

(4) Arat, Yesim (2005), **Rethinking Islam and Liberal Democracy, Islamist Women in Turkish Politics**, p 39 ,41

(5) Ibid ,p 45 ,46

(6) Ibid ,p 47

(7) Ibid ,p 48

(8) Ibid ,p 81

(9) Ibid, p 83 , 84

والهند وغيرها من الأحزاب التي رفضت نموذج الدولة الغربية هي تعبئة سلبية قائمة على الهوية، إن "خصوصية هذه الأحزاب تكمن في ترويجها لنمط من تعيين الهوية يسعى إلى فرض نفسه بمثابة ولاء أولوي بديلا عن الولاء المواطني. إذن الحزب القائم على الهوية هو حزب مختلف تماما عن الأحزاب الأخرى: لا يندرج مشروعه في صراع تنافسي على السلطة، إنما أساسا في بلورة اندماج وتعبئة بديلين، وبالتالي الترويج لهوية سياسية هي غير الهوية المعلنة رسميا... يسعى الحزب القائم على الهوية أول ما يسعى إليه عبر انخراطه في منطق يقوم على الاستبعاد إلى تفكيك الولاء للدولة، واعتماد عملية قوامها إعادة الاندماج التي تتمتع بقدر كبير من الفعالية والتعبئة سيما وأن الاندماج هذا يظل، إلى حد بعيد، إن لم يكن أسطوريا، فهو على الأقل، رمزيا بالتمام. بهذا المعنى فالحزب القائم على الهوية هو، أساسا، حزب صانع لتعبئة سلبية"[1]. إن رفض المجتمع القائم والمطالبة بتطبيق الشريعة كرؤية لبناء حقيقة أخرى هي محاولة "تخيل طريق أخر... فنصاب التخيل أو الرؤية هو ما يعيق بالفعل الوظيفة البرنامجية للأحزاب القائمة على الهوية، ويفرض عليها تعريفا جديدا مسبقا للهوية السياسية لمن تتوجه إليهم... فالخدمات المتبادلة إذن بين الأحزاب القائمة على الهوية وقاعدتها خارج أي انجاز للوظائف السياسية التقليدية هي خدمات مهمة وكافية بحيث إنها لا تشجع من يتولى قيادتها على إجراء تصحيح لاستراتيجياتهم، والقبول باندماجهم في النظام السياسي القائم"[2]. مما يؤدي إلى المساهمة "في إعادة بناء المجال السياسي بصورة واضحة، لكن على قدر كبير من التناقض"[3]. وقد دعا حسن الترابي الأحزاب الإسلامية كما ذكرت سابقا إلى ضرورة بناء نظام سياسي والانخراط في السياسة واعتماد آليات مثل: الضوابط والمحددات، والمبادرة والتفكير بالمستقبل، والاستفادة من وسائل الاتصال الحديثة التي جعلت الديمقراطية أقرب إلى أن تكون مباشرة كما ذكر، مما يعني أنها ساعدت على توسعة الفضاء السياسي، وأنها تُعد بالفعل من أهم تقنيات التعبئة كما سأبين لاحقا. كل هذا يمكن توظيفه بالطلب إلى تلك الأحزاب اتباع آليات جديدة للتعبئة لا تقوم على الهوية، بل اعتماد آليات التعبئة الحديثة. وأرى أن ممارسات الأحزاب الإسلامية التركية، ولأنها استطاعت التعايش مع العلمانية لفترة طويلة، وربما تأثرت بكثير من مفاهيمها، وتعرضت للبرلة الكثير من نشاطاتها، تعد نموذجا تعبويا مطلوبا بصورة أولية في بقية دول العالم الثالث، حيث بدأت بعض الأحزاب الإسلامية في المنطقة العربية تقليد الطريقة التركية في التعامل مع عملية التحول الديمقراطي عربيا.

وفي هذا السياق لا بد من تأكيد أن البرلمانات والأحزاب كانت وما زالت صلة الوصل بين الطلبات المجتمعية والعمل السياسي. وصحيح، أيضاً، أن وسائل الإعلام بدأت ربما تأخذ دوراً كبيراً كمجال تتم فيه "النقاشات التي تتشكل منها رهانات العمل الديمقراطي... أثيرت هذه النقاشات بمعزل عن الأحزاب السياسية والنقابات. إذ أثارتها جمعيات

---

[1] بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 332، 333

[2] المرجع السابق نفسه، ص، 334، 335.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 341.

وروابط معينة، وحركات رأي، وأحياناً كانت تثيرها حركات مجتمعية أو ثقافية"[1]. ومن المعلوم أن المجال العمومي كان في بداية الحداثة مجالا مدنيا، حيث ظلت الجمعيات الفكرية والصالونات والمجلات لزمن طويل أماكن لإنتاج الأفكار والحساسيات الجديدة وكانت تقوم هي بنشرها. تلتها فترة طويلة طغت فيها النقاشات البرلمانية والمفاوضات النقابية على الفضاء العام. ولأن البرلمان أصبح منهمكا بعمل الدولة الإجرائي الروتيني فإنه صار ضروريا – كما يعتقد – أن ينقل مركز النظام السياسي من نظام التمثيل البرلماني إلى الرأي العام، مع التأكيد على أن "وسائل الإعلام صارت تتخذ أهمية سياسية لم تعهدها من قبل وانتزعت في الوقت نفسه استقلالية كانت تفتقد إليها من قبل"[2]. ومع أنني لا أتفق مع تورين في اعتقاده بضرورة نقل مركز النظام السياسي من نظام التمثيل البرلماني إلى الرأي العام، إذ أعتبرها دعوة تشكيك في الديمقراطية الليبرالية التمثيلية تُطرح في سياق الإيمان بالديمقراطية الاجتماعية، فإنني أؤكد أن وظائف البرلمان والصحافة تعتبر ضمانات ديمقراطية وأدوات محاسبية، ودورها الأساسي يكمن في عملية حشد الرأي العام بطريقة مؤسسية تجاه عملية التحول الديمقراطي. فكلا البرلمان ووسائل الإعلام يجب أن يؤديا دورا أساسيا لا متعارضا في عملية التعبئة. ومن المهم الإشارة إلى أن دور الصحافة، خصوصا الإنترنت باعتبارها السلطة الخامسة، كان عظيما في عمليات التحول الديمقراطي، في ما يسمى الربيع العربي. ومن الضروري كذلك الإشارة إلى أن السياسة في الدولة العربية الأوتوقراطية، ما زالت تُمارس في الصالونات السياسية والمجلات، وهي مرحلة ربما يجري تجاوزها في بعض الأقطار العربية في الوقت الحالي.

وتعمل التكنولوجيا التحررية (Liberation Technology) في هذا السياق على تمكين الأفراد من حشد الاحتجاج، كما تملك من خلال تطبيقاتها الإبداعية مثل الفيس بوك وتويتر ميزات مثيرة على ما سبقها من أدوات تكنولوجية، حيث القدرة والشخصية اللامركزية للانترنت (مع شبكات الجهاز الخلوي) والتي تصل العدد الأكبر من الناس بسرعة كبيرة جدا، هي مناسبة وبطريقة جيدة لتنظيم القواعد (grassroots). فهي، أي (ICT) تختلف عن الراديو والتلفزيون بأنها طرق وأشكال متعددة من الاتصال المتبادل، وتعمل على تسهيل الاتصال المستقل والتعبئة[3]. والتحدي الكبير الذي توفره الثورة التكنولوجية الرقمية هو تسهيلها للتعبئات السريعة والضخمة. وهو ما يسمى بالتعبئات الذكية، حيث تقوم شبكات ضخمة من الأفراد بالتواصل "بسرعة مع القليل من التراتبية (hierarchy) أو اتجاه مركزي ( central direction) من أجل أن يتجمعوا أو يحتشدوا في موقع محدد لغاية الاحتجاج". وقد كان الرئيس الفلبيني جوزيف استرادا أول رئيس في التاريخ يخسر منصبه في عام 2001 بواسطة هذا النوع من التعبئة، حيث أصبحت منذ ذلك الوقت التكنولوجيا التحررية ذات أثر عملي في كل الأمثلة، فقد أضرب الناس لأجل الديمقراطية والإصلاح السياسي. وقبل الثورتين التونسية والمصرية كان للفيس بوك دور مثلا في حشد عشرات الآلاف من المحتجين للمشاركة في الإضراب

---

[1] تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، مرجع سابق، ص 149

[2] المرجع السابق نفسه، ص 198

[3] Diamond, Larry (2003), Liberation Technology, p 70

الذي وقع في شهر نيسان عام 2008 في مصر[1]. وفي الصين مثلا عام 2007، كان للرسائل النصية دور رئيس في احتجاجات البراعم التي تبرز فجأة وتتكاثر بسرعة (mushrooming of grassroots)، ومن أهم الأمثلة للتعبئة الرقمية (digital mobilization) كان نشاط الحركة الخضراء الإيرانية (Green Movement) حيث ساعد اكتشاف الفيس بوك على نمو الفضاء العمومي أو الأثيري (online) الإيراني وعلى زيادة استغلال الانترنت من قبل منظمات الأخبار والمجموعات المدنية والأحزاب السياسية والمرشحين[2]. ويقول جميل مطر في سياق حديثه عن الثورة المصرية "نحن ندخل إلى عصر تسيرنا فيه الحكومة بالتواصل الاجتماعي... نحن نرى أن ثمة حكومة إلكترونية ستسيطر على مسارلتنا وعلى سلوكياتنا. إن ثمة طبقة وسطى هي من قادت هذه العملية، إنما بنوايا طيبة، لأن أول شعار رفعوه هو العدالة الاجتماعية"[3]. مما يعني حسب زياد حافظ أننا "دخلنا عصر العلاقات الشبكية... وإذا لم تتطور الأحزاب والتنظيمات السياسية لتدخل ضمن هذه العلاقات الشبكية، فستصبح معزولة وسيهمش دورها"[4]. طبعا الأحزاب بصفتها مؤسسات مدنية، يقع عليها دور تعبوي رئيس شريطة أن تعمل على حدثنة وإعادة هيكلة نفسها بصورة مستمرة. مما يعني أن السلطة الخامسة، أي الصحافة الإلكترونية أصبحت شرطا مسبقا للعمل السياسي والحزبي وحتى لتشغيل الفضاء السياسي بطريقة حيوية. إن الاستقلالية التي تقدمها الانترنت وتطبيقاتها ما هي إلا تعبير عن مفهوم الحكم الرشيد، فهي قواعد حكم بدون حكام.

وفي السياق ذاته يؤكد سعد الدين إبراهيم أن مصادر الشرعية التي جربتها الأنظمة العربية لم تكن تعبيرا عن الواقع الاجتماعي، ما يعني أن الصيغة السياسية لم تواكب التعبئة الاجتماعية. حيث ظهرت الطبقة الوسطى المهنية والطبقة العمالية "وانتشرت وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري سواء أكانت من مصادر محلية أم خارجية. هذه وغيرها من مؤشرات التغير الاجتماعي الذي بدأ أوائل القرن الماضي، قد تضاعفت حجما وسرعة... ومع ذلك ظلت الصيغ السياسية التي تبنتها النخبات الحاكمة... قاصرة عن استيعاب هذا التحول الاجتماعي الهائل، أو التعامل معه سلميا من خلال خلق وتوسيع قنوات المشاركة السياسية تدريجيا... كانت بعض الأنظمة الحاكمة، ولا تزال، تقوم بعمليات تعبئة سياسية (political mobilization)، تعتمد فيها على ما استحدثته التعبئة الاجتماعية من قوى سياسية، وخاصة في المدن الكبرى. ولكن هذه التعبئة السياسية لم يكن يسمح لها أن تتحول بدورها إلى "مشاركة سياسية" حقيقية، منظمة ومستمرة، بحيث ترسي تدريجيا قواعد مؤسسية لمصدر الشرعية الحديث وهو "العقلانية القانونية او الدستورية""[5]. إلا أن الانترنت باستقلاليتها التي أشرت إليها سابقا بدأت بتوسيع الفضاء السياسي والسماح بمشاركة سياسية فاعلة، حيث أصبحت أدوات التعبئة التي تستعملها الدولة العربية الأوتوقراطية غير مؤثرة.

---

[1] Ibid , p 78

[2] Ibid , p 79

[3] مطر، جميل (2011) : بشارة مهرج وآخرون، حلقة نقاشية : مصر إلى أين؟، ص 135

[4] حافظ، زياد، **تعقيب،** المرجع السابق نفسه، ص 136

[5] إبراهيم، سعد الدين (2002)، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، مرجع سابق، ص 413، 414

ويشار إلى أن دور العامل الخارجي في عملية التعبئة كان فعالا، حيث ساهم التغير في السياسية الخارجية الأمريكية بين عامي 2003 و2005 في توفير مساحة للتعبئة الديمقراطية، وعلى الرغم من انقطاع تلك الانفتاحيات إلا أن تأثيرها كان كبيرا على المعارضة والمجتمع المدني العربي، حيث إن استساغتها للتجربة جعلتها تطلب المزيد. ومن ثم كان لأدوات الصحافة الاجتماعية وتطبيقاتها وثورة الاتصالات بمجملها دور كبير في توسيع حرية التعبير والقدرة على التعبئة. كما أن إمكانية نشوء حكومة ديمقراطية في المنطقة العربية كنموذج يمكن أن يكون أحد العوامل الحاسمة من أجل التعبئة والتغيير. ويعتقد أن التعبئة تتطلب دعما وانخراطا خارجيا مباشرا يتعدى الانتخابات إلى الاستقلال القضائي، والشفافية الحكومية، وتوسعة حرية الصحافة، والمجتمع المدني. وهو إذا ما حصل سيساعد على إنعاش وحماية القوى السياسية المحلية الضعيفة والمشوشة. على أن تشمل هذه العملية قبول الغرب بالأحزاب الإسلامية وانخراط ما يود منها أن يلتزم بوضوح بالمعايير الديمقراطية الليبرالية[1]. إذن تشكل الموجة الديمقراطية، أو تشكل نموذج دولة ديمقراطية عامل تعبوي مهم جدا ربما يثبت فعاليته مع مرور الوقت.

على الرغم مما تقدم يرى بعض الباحثين أن العدوى والتي يقصد بها انتقال الدمقرطة ليست أداة فاعلة في التعبئة تجاه التحول الديمقراطي، حيث المشكلة "ليس مسألة وجود موديل ديمقراطي عربي يلهم في المنافسة أو في تسهيل انتشار القواعد الديمقراطية للسلوك، فالعودة إلى الوراء، وبما يخالف العدوى التي كانت محتملة من الداخل، وقد تكشفت في الوطن العربي، تمت في غياب نموذج ديمقراطي عربي، وهي تطور مهم يستحق التوقف عنده. أما في الوطن العربي، فعمليات العدوى تستبطن بدرجة ما إكراها مقنّعا في لحظة سياسية تتسم بفقدان الأمن والأمان، وبعدم الثقة بحقيقة الانتقال الديمقراطي، وبما يدفع الحكام إلى إجراءات إصلاحية دفاعية يتخذها المركز"[2]. و يبدو أن هذا الباحث لا يؤمن بالديمقراطية الليبرالية التي كانت أهم أدوات انتشارها التعبئة في السياق الاحتجاجي. خصوصا أنه ينطلق من فكرة الصراع إذ يرى أن فرص التغيير كامنة في الصراع الداخلي. ويرفض أن تكون الطبقة الوسطى نتاج عملية تنمية اقتصادية. وهو لا يعتبر أن الانفتاح السياسي الخارجي الذي نشير إليه في هذا الفصل والذي خلق مناخا لتذوق الناس للمشاركة السياسية، لا يعتبره عامل تعبئة وتغيير بل يرى أن مناخ لاحتجاجات الخبز والحيط (إشارة إلى مفردتين عربيتين تتبعهما لاحقة (Istes) في الفرنسية خبز-يست وحيط-يست تعبران عن حالة من تسببت إعادة الهيكلة الاقتصادية بحرمانه من الخبز والعمل وتركته مرمياً على حائطه) هو ما أدى لتذوق المشاركة السياسية واعتراضهم على السلطة السياسية. ليستنتج أن الضغط من تحت في بعض الدول العربية كان العامل الأكثر أهمية في عملية الدمقرطة[3] ومن المعلوم أن بعض الأنظمة العربية حتى في تحولها الشكلي للانتخابات هو نتيجة ضغط خارجي، من فوق، وهو ما أضحى بدهية. والصديقي يضطر لأن يعترف، حتى لا يبدو خارج السياق، أن "سياسيات الاحتجاج تأخذ

---

[1] Diamond, Larry (2010), Why Are There No Arab Democracies?, p 102, 103

[2] صديقي، العربي (2010)، إعادة التفكير في الديمقرطة العربية انتخابات بدون ديمقراطية، مرجع سابق، ص، 21.

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 24 - 27.

أشكالا عدة لا تنحصر في انتفاضات الخبز فقط، فالفضائيات والإنترنت تقدم اليوم مواقع جديدة للنضالات الديمقراطية. والقيمة المدونة المضافة من المدونات واستفتاءات الجمهور مزدوجة، فهما يعلنان ظهور الرأي العام العربي، وهما يساعدان، مع الاستراتيجيات المجتمعية تحت – فوق الأخرى، في تأطير لحظة النضالات الديمقراطية المنطلقة من القاعدة. لقد بدأ الاثنان القيام بدور مهم في مساعدة المجتمع على الرد على الدمقرطة المحنّطة والموجهة، فوق – تحت... لقد أوصلت الشبكات عينها الانتخابات إلى كل زاوية في الوطن العربي... وعليه فالتكنولوجيا، التي تكسر باستمرار حواجز المكان والزمان، مضافة إلى حقل عابر للحدود، متحررة من الجغرافيا المكانية"[1]. إن التكنولوجيا هي أحد أدوات وعناصر سياسة الدمقرطة فوق – تحت، ولم يكن لسياسة الدمقرطة تحت – فوق أن تنجح إلا بانفتاح سياسي من أعلى. والباحث في أخر خلاصة يقدمها يقول "ويمكن فهم "الانتخابوية"... باعتبارها إدارة الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي، وفق نمط فوق – تحت، ومن الخارج. إلا أن هناك قوى موجودة تحت، وهي تضغط بقوة على المركز. فالمنتفضون من أجل الخبز، والمدونون، والمقترعون على "الأون لاين" كلهم أمثلة تشير إلى أن مجتمعات الوطن العربي ليست سلبية"[2].

وأرى أن ما فعلته الشبكات الاجتماعية يبدو جليا في تونس ومصر وليبيا حيث فرضت الصيغ السياسية الديمقراطية فرضا. واستغلت ثورة الاتصالات التي دعا إليها بعض المفكرين باستحياء، ويرى غليون وجوب استغلال فرص التقدم "الذي تتيحه ثورة الاتصالات لصالح بناء الفضاء العربي المستقل، وهو جوهر المجتمع المدني المعاصر... والخلاصة إن إستراتيجية بناء المجتمع المدني في الوطن العربي لم تعد ممكنة على أساس بناء بعض الجمعيات الصغيرة هنا وهناك". والحل، كما يرى برهان غليون، في أن تسير التعبئة لاستراتيجيا تجاه بناء المجتمع في الوطن العربي "رؤية السياسة في ما وراء الدولة وفوقها، أي في عملية توحيد وتنظيم المجال والفضاء العام للمدنية العربية ذاتها"[3]. طبعا، لا أوافق غليون على الطريقة التي يرى نشاط الجمعيات الطوعية وآلياتها في ممارسة التعبئة، فالشبكات الاجتماعية التي عملت على تعبئة وإنجاح الثورتين في تونس ومصر وغيرها من الدول العربية هي من القبيل الذي يقلل غليون من قدرته. كما أنه في دعوته لتجاوز الدولة القطرية يميل إلى اعتماد التعبئة التي تنطلق من اعتبار الفعل التواصلي محركها، بحيث يكون مخرجها ديمقراطية تداولية على نسق ما يرى هابرماس.

وهو يرى أن على الإعلام العربي أن يعمل على خلق وحدة الفكر، وأن تقوم الثقافة بدور الممهد لخلق أدوات سياسية تسمح بالنشاط الذي يتجاوز الدولة القطرية. "إن المشكلة الأساسية... جيو – سياسية، أي بناء لاستراتيجيا المدنية العربية، كحاصل جمع وتفاعل الشعوب والدول والأقطار في المواجهة الحضارية"[4] لا تساعد عملية إلزام الإعلام العربي بنوع تعبئة تقوم على العامل الثقافي - متتبعا بذلك هابرماس في تقديم العامل الثقافي على الاقتصاد - على عملية

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 28

[2] المرجع السابق نفسه، ص 29

[3] غليون، برهان (2001)، بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية، مرجع سابق، ص 754.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 755.

تحول ديمقراطي حقيقي. أما عزمي بشارة فيرى أن تحقق الهيمنة الثقافية هو أداة التعبئة للتحول الديمقراطي، ولا يمانع من البدء من القطري، متبعا بذلك محمد عابد الجابري.

ويعتقد غليون أنه وعلى الرغم من أن توسع دائرة السياسي المتداول جاء بسبب ما يقدمه الإسلام من "اختلاف بارز وواضح... في قيمه وأشكال التعامل به، عن العقائد الحاكمة، وبالتالي ما ينطوي عليه من فرص أكبر للتميز الشامل عن النظام... لكن هذا لا ينبغي أن يدفع إلى الاعتقاد بأن العقيدة هي التي تخلق الحركة الاجتماعية... إن الاحتجاج الاجتماعي، مهما كانت طبيعة القيم التي توجد في التداول، يمثل حركة مستقلة ومتميزة عن العقيدة التي يستخدمها، دون أن يعني ذلك أنه يتناقض معها. إن نشوء المصالح المتميزة الاجتماعية، في الواقع، وفي الحياة العملية، هو الذي يخلق الحاجة إلى عقيدة تتفق معها، من حيث الدعوة إلى التضامن، أو من حيث العمل على المقاومة أو الخضوع"[1]. وهكذا يمكنني تفسير هذا الطرح: الحاجة هي التي تحرك وتولد التعبئة تجاه التغيير، أو الحاجة / المادة سابقة على الفكر (الفكر انعكاس للواقع). ويرى أن سبب نجاح وتحول الحزب الإسلامي "إلى أغلبية سياسية" يكمن في رفض الحركات السياسية الأخرى للدور الذي تعلبه هذه الحركة الإسلامية السياسية المتمثل في "التثمير السياسي للإرث الروحي العام". حيث أصبحت الأصولية "في الظروف الراهنة، في طريقها لأن تؤسس في المجتمعات العربية، ولأول مرة، وضعا سياسيا داخليا جديدا قائما على وجود نخبتين متميزتين كليا. أي لأنها تضع لأول مرة واحدية النخبة، ومن ثم الحزب الواحد، موضع التهديد... وهذا يعني وضع مسألة تداول السلطة موضع البحث لأول مرة في السياسة العربية الحديثة"[2]. كما يشير غليون إلى أن الحركات الإسلامية السياسية تستعمل وتوظف في تعبئتها ضد الدولة وسياساتها شعار العداء للعلمانية[3]. ويرى أن "الإثنية ليست تعبيرا طبيعيا عن بنيات مجتمعية ثابتة تدين بعض المجتمعات بالبقاء في السياسة العصبية، أي فيما قبل السياسة، وإنما هي تعبير عن إخفاق السياسة الوطنية الحديثة وتعويض عنها. إنها استخدام لأدوات قديمة في التعبئة الاجتماعية يبررها غياب الأدوات الحديثة أو حرمان الرأي العام منها"[4]. لا شك أن الحركات الإسلامية تمارس السياسة من خلال التعبئة السلبية التي لا تخدم عملية تحول ديمقراطي ليبرالي حقيقي، تعبئة تقوم على الهوية، إلا أن هذا الطرح لا يعني ألا نذكّر برهان غليون أنه أشار فيما سبق إلى قبول الحركات الإسلامية الانخراط والعمل تحت إطار الدولة المعاصرة، وقبول العمل السياسي وفق، مثلا، مبدأ فصل السلطات، يحتم التأثر بأدوات التعبئة التي يستتبعها هذا الفصل والذي يعني تقديم الفعل البشري. أي تعبئة تخالف التعبئة الحزبية القائمة على الهوية، أي التعبئة العامودية.

وحتى تشتغل التعبئة على الوجه الصحيح يجب أن تحمل المؤسسات المعنى الديمقراطي بحيث "يذوب الفرد في جماعة سياسية ذات مكانة، من مثل هيئة انتخابية تدافع عن السيادة الوطنية". وألا تقوم إستراتيجية الفرد وألا "يبحث

---

[1] غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 286.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 318.

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 483، 484.

[4] غليون، برهان (2008)، الإثنية والقبلية ومستقبل الشعوب البدائية، مرجع سابق، ص 28.

في الانتخابات عن شرعنة علاقة زبائنية توفر له منفذا سهلا وأكيدا إلى المسرح السياسي الرسمي"[1]. حيث يبرز شكل جديد للعبة السياسية عندما تفقد المعنى "تخرج التعبئة من الأطر المؤسساتية لكي تنتج حركات مجتمعية تسعى إلى بناء حيز شرعي منافس خارج المسرح السياسي الرسمي، تغير الجماعة السياسية من طبيعتها متخلّية عن مرجعيتها الوطنية لصالح ديناميات متناقضة، ومازجة بين التأكيد على الخصوصية والإنجاز الإمبراطوري، ويخسر الولاء المواطني من وجاهته ذلك أنه يكشف، في آن واحد عن كثرة أعداد المجالات المجتمعية الفارغة التي لا يمكن للدولة أن تفرض سلطتها داخلها، لكي يعاد إنتاج دور الحاكم ينبغي عليه أن يسلّم أكثر فأكثر بشعبوية جديدة تنتهي بجعل العلاقات التي يقيمها مع المجتمع علاقات متحجرة"[2]. ولا بد من الإشارة إلى الحاجة إلى تعبئات جديدة حيث "تعيش المجتمعات المستوردة لنماذج سياسية غربية أزمة تتكرر فيما يخص عمليات التعبئة... خارج الأطر المؤسساتية تشهد التعبئة قدرا كبيرا من النجاح والشرعية كلما استبدلت المسعى المنفعي بالدعوة إلى قيم بديلة، وهويي النمط بصورة خاصة: بما أن التعبئة هي ضعيفة الانخراط في اللعبة المجتمعية والسياسية التي لم تعد قادرة على احتوائها، ولا تحييدها، فهي عصية على الشعائرية، والتنظيم، والابتذال"[3] إن عدم القدرة على إدماج الحركات المجتمعية مؤسساتيا وتقديم إطار " للتآلف قادر على أخذ توقعاتها على عاتقه، وأن يعبر عن احتجاج يمكن أن تتعرف فيه على نفسها. ضمن هذه الظروف لا يعود استخدام الرموز الإسلامية نمطا نجتذب عبره مطلبا مجتمعيا إنما يكون بديلا له، إذ ذاك تحتل الهوية موقع المعبر عن المطلب الذي لم يتحقق"[4]. والانزلاق "من ترجمة قائمة على الهوية للإحباطات المجتمعية والاقتصادية إلى نمط جديد من التعبئة حيث التعبير القائم على الهوية يكتفي بذاته... ومن كونها تعبيرا عن الرهانات يصبح التأكيد على الهوية نفسها رهانا يصادر ويهمش، بدوره، جميع موضوعات السجال المجتمعي والسياسي"[5]. وقد تأثرت اللعبة السياسية وقُلبت قواعدها رأسا على عقب من خلال قيام أحزاب تعطي أولية الولاء للهوية على الولاء المواطني. حيث لا يندرج مشروع الحزب القائم على الهوية "في صراع تنافسي على السلطة، إنما أساسا في بلورة اندماج وتعبئة بديلين، وبالتالي الترويج لهوية سياسية هي غير الهوية المعلنة رسميا..."[6] وحيث يعمل الحزب القائم على الهوية على تفكيك الولاء للدولة وإعادة الاندماج الرمزي والأسطوري، ينتج هذا الحزب ويكون صانعا "تعبئة سلبية"[7]

إن التعبير القائم على الهوية يسهم في إعادة تشكيل الفضاء السياسي في آسيا بصورة متناقضة يعبر عنه بتصدع الدولة يعوض "عنه بالعودة إلى النزعة الانعزالية التي تعيد إحياء النصاب الميكروأهلي"[8]. إن الأثر السلبي الذي

---

[1] بادي، برتران،( 2006 )، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 321.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 322.

[3] المرجع السابق نفسه، ص، 323.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 326.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 328.

[6] المرجع السابق نفسه، ص 332.

[7] المرجع السابق نفسه، ص 333.

[8] المرجع السابق نفسه، ص 341.

تنتجه فعالية التعبئة القائمة على الهويات وعدم القدرة على تحقيق مواطنية حقيقية تعطي هذه الآثار أهمية للمجالات السياسية الفارغة "أي في قطاعات من المجتمع لا يقدر المسرح السياسي الرسمي على تعبئتها، ولا على مراقبتها، والتي تنتشر في داخلها أشكال سلطة بديلة تجتذب لصالحها ولاءات فردية. كما ينزع انتشار هذه المجالات إلى تقليص حدود الدولة الداخلية، وتكاثر، وتداخل شبكات الولاء التي تقوم بإدماج الأفراد". وتغطي هذه المجالات الريف والضواحي".. المجالات الريفية تستبدل العلاقات المؤسساتية بالمقابلة وحتى بإعادة إحياء الروابط الشخصية، إما على قاعدة نمط أهلي، أو على قاعدة قوامها علية القوم. خلافا لذلك فالمجالات الضاحوية تفضل التعبئات الفعالة القائمة على الهويات تعهد لمنظمات تستلهم الدين، أو لمنظمات خلاصية.."[1] ولا بد في هذا السياق من التذكير بأن الجماعات الإسلامية في أوروبا تلجأ لاستعمال لغة الحقوق الطبيعية في محاولاتها لنيل مطالباتها، أي تستعمل التعبئات المؤسسية المعمول بها في أوروبا، كما بينت في حديثي عن المواطنية في الفصل الأول. ويعتبر هذا مثالا ثانيا، بجانب الحالة التركية. ومن المؤكد أن ما أشار إليه الكاتب بأعلاه سببه عدم السماح لهذه الأحزاب بممارسة التعبئة من خلال المؤسسة، إذ إن تشكيل الأحزاب الإسلامية في مصر كان ممنوعا. كما بينت أن تريف المدينة، والزبائنية على العموم تشكلتا بسبب غياب التنمية الحقيقية وغياب المشاركة السياسية والمساواة والعدالة.

ولهذا فالحل الذي أعتقد به يكمن في القول إن الحداثة تعمل على زيادة الاحتمالية لتعبئة المواطنين داخل العملية السياسية. حيث الانخراط السياسي هو مشجع بواسطة زيادة مهارات الفرد والمجموعة، وشبكات المعلومات المتطورة، والانخراط العظيم للحكومة في الحياة اليومية. التعبئة هي أيضاً مشجعة بواسطة التعرض لفكرة شائعة في الثقافة المعاصرة هي أن قدر الإنسان يمكن أن يكون متغيراً من خلال الوعي والفعل التداولي. ولأسباب عدة، فإن التنمية الاقتصادية، والحداثة يتوقع أن يكونا مترافقين مع مواطنية منخرطة بطريقة أكثر سهولة في العملية السياسية[2]. وإذا كان الانقسام السياسي يعني مجموعة من المواقف التي تقسم مواطني أمة إلى مجموعات سياسية رئيسة، فإن اختلافات المهنة أو الوظيفة، والدين، واللغة، والعرق، والعادة أو العرف، والجغرافيا تزود القادة السياسيين الذين يبحثون ليحشدوا الدعم بقاعدة طبيعية. بسبب أن مثل هذا الانقسامات تساعد بصورة نموذجية أيضا على أن تشكل وتنظم شبكات الاتصال والتواصل في المجتمع، إنه من السهل أن تبني مؤسسات وتقوم بحملة من خلالها، لطلب الدعم المستمر أو بموازاة خطوط الانقسامات الاجتماعية بدلا من أن تمر عبرها أو تقطعها. ويميز القادة السياسيون عادة بين نوعين من الانقسامات الاجتماعية. خط واحد من التفكير، وحالته الحديثة هو ماركس، الذي يجادل أن الاختلافات الاقتصادية هي في القلب من النزاعات السياسية. وخط أخر من التفكير يجادل أن الاختلافات الثقافية (العرقية)، مثل اللغة، والعرق، والقبيلة، والدين، هي انقسامات اجتماعية واقتصادية أكثر بكثير جدية وأساسية[3]. حيث يمكننا أن نجد أمثلة لدى بعض

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 349.

[2] Powell, G. Bingham (1982), **Contemporary Democracies, participation, Stability, and Violence**, p 37

[3] Ibid , p 42

المفكرين الذين استعرضنا فكرهم الذين ساروا خلف ماركس في اعتباره أعلاه، كما يتضح أن الشغل على الاختلافات الأخرى ليس محرما، بشرط أن يمارس بطريقة مؤسسية.

وجدير بالذكر أن مشاركة فرد ما في فعل جمعي قدم بواسطة حركة اجتماعية يكون نتيجة لعملية طويلة بعض الوقت من التعبئة. حيث تجلب التعبئة الناجحة الطلب والدعم معا، وقد جزأت التعبئة إلى تعبئة: الفعل والإجماع. حشد الإجماع يشير إلى آراء مؤسسة الحركة، بينما فعل الحشد يشير إلى الانتقال (transformation) لأولئك الذين طبقوا وجهة نظر الحركة داخل أو إلى مشاركة الفاعلين. وقد قسم بعض الباحثين فعل التعبئة إلى أربع خطوات: كل خطوة تجلب الدعم والطلب ((supply and demand) للفعل السياسي الجمعي. أقترنا معا حتى يتخذ الفرد في النهاية الخطوة الأخيرة ليشارك في حالة من الفعل السياسي الجمعي. حيث تفسر الخطوة الأولى نتائج تعبئة الإجماع. إنها تميز عموم الناس عن أولئك الذين يتعاطفون مع القضية وأولئك الذين لا يتعاطفون مع القضية. تعبئة الإجماع الأكثر نجاحا تتمثل في أنه كلما كانت بِرْكة (عدد) المتعاطفين أكبر كلما استطاعت الحركة أن تأخذ منها لكي تنجح تلك التعبئة، فوجود بِرْكة كبيرة هي إستراتيجية مهمة، لأنه ولأسباب متنوعة فإن العديد من المتعاطفين لا يتحولون إلى مشاركين. وتعتبر الخطوة الثانية مهمة لأنها تقسم المتعاطفين إلى أولئك الذين استهدفوا من قبل محاولات التعبئة، وأولئك الذين لم يستهدفوا. وتقسم الخطوة الثالثة المتعاطفين المستهدفين إلى أولئك الذين تم تحفيزهم ليشاركوا في النشاط وأولئك الذين لم يحفزوا. ثم تقسم الخطوة الأخيرة الناس المحفَّزين إلى أولئك الذين أنهوا مشاركتهم وأولئك الذين لم ينهوا. كلما كان التناسب أفضل بين الطلب والدعم كلما كان عدد الذين يكفون عن المشاركة أقل[(1)].

وقد برزت ثلاثة نماذج من التعبئة "الاستمرارية، والتحول، والإذعان أو المطاوعة. النموذج الأول اعتنى بالمهتمين بالسياسة بصورة دائمة وبعضهم بصورة مبكرة[(2)]... الصنف الآخر هم الذين كانوا من جيل قديم وأصبحوا منخرطين في السياسة لاحقا... المذعنون هم أولئك الذين تم جرهم إلى النشاط بصورة أو بأخرى على الرغم من أنفسهم. أحيانا يقوم شريك، أو صديق، أو أخ يسألهم ليساعدوه أو يرافقوه لاجتماع وتدريجيا أصبحوا أكثر انخراطا في اليمين المتطرف". أما آليات عدم المشاركة فسببها "الرضا غير الكافي المخلوط بهبوط الالتزام الذي ينتج نية زائدة لتغادر. أخيرا حدث حاسم ما يقلب التوازن لتغادر"[(3)].

ويعتبر الجابري أن العامل الاقتصادي تبعا لماركس، هو العنصر الموجه للعلاقات في كافة العناصر الأخرى التي تؤثر في كلية النشاط الاجتماعي، والغنيمة باعتبارها تمثل ذلك العنصر الاقتصادي كما أولها، كما بينا في أكثر من موقع، هي المحفز وعامل تعبئة لكل من القبيلة والعقيدة. وهو يورد أمثلة كثيرة يدلل على هذا الفهم والتحليل ويقول "وغير خاف أن عنصر "الغنيمة" كان وراء هذه المنافسة. ولم يغفل خالد بن الوليد نفسه هذا العنصر بل عمد إلى توظيفه

---

(1) Stekelenburg, Jacquelien Van and Klandermans, Bert (2007), Individuals in Movements, A Social Psychology of Contention, p 189 , 190
(2) Ibid , p 191
(3) Ibid , p 192

في تعبئة الناس وتحميسهم لقتال الفرس"[1]. ويقول في موقع آخر "فإذا قارنا بين الأرقام التي تقدر حجم الغنائم زمن النبي (ص) وأبي بكر وحجمها زمن عمر بن الخطاب فإننا سنجد أنفسنا أمام فارق عظيم وعظيم جدا، من شأنه أن يحدث ضرورة، تغيرات أساسية في بنيات الدولة وفي مخايل الناس المالية والاقتصادية، سواء بسواء"[2].

**- الإستدماج الديمقراطي** (Democratic Integration)**:** إن من أهم ما يجب أن يسبق عمليات التحول والاندماج هو العمل على حل الانقسامات العرقية أو غيرها من الانقسامات قبل عملية التحول للديمقراطية[3]**.** حيث برهنت التعددية "على أن المصالح غير السياسية يمكن أن تسهم في الاندماج الاجتماعي"[4] وهي "تملأ المجتمع المدني بأعداد من جماعات المصالح القادرة على تدجين الانفعالات الشعبية، وتحويل المصلحة الفردية في خدمة الاستقرار"[5].

وهناك موقفان في تصور مفهوم الإستدماج : الليبرالي الذي يرى ضرورة أن يتمثل المغتربون ثقافة المجتمع الذي يعيشون فيه، أي التجرد من ثقافتهم ليدخلوا عالما جديدا عراة، ولا يعتبر تورين هذا الموقف ديمقراطيا[6]، أما الموقف الثاني فيرى أن الحل في التوفيق بين الدفاع عن الهوية وبين الإستدماج، أي إن يقوم الحراك على استدماج "بيئة الانطلاق وبيئة الوصول ضمن مشروع شخصي يجعل من المغتربين ذواتاً قادرة على القول هم ونحن وأنا، في آن معا، مما يعني استدماج تراثهم الثقافي وتطلعهم إلى المشاركة ضمن رغبة بالعمل الحر والمسئول والخلاق. إن استدماج المغتربين لا يتكلل بالنجاح عندما يذوبون في الجماهير. بل يتكلل بالنجاح عندما يحترم الآخرون هويتهم الثقافية لانها تبدو لهم قابلة للتوافق مع الانتماء إلى مجتمع مشترك"[7]. والعرقية، مثلاً، إذا كانت دلالة على الانتماء إلى طائفة ممثلة بسلطة أو حتى مجسدة مجرد التجسد بجماعة تقيم على أرض معينة كالحي أو البلد أو المنطقة، "تكون مشبعة بالمخاطر على الديمقراطية. أما إذا كانت بالعكس، عنصراً من عناصر الهوية الشخصية، فهي من إحدى مقومات الذات... السبيل الوحيد هو أن نأخذ بالهوية وبالإستدماج، أن نضع فوقها الحرية والابداع الشخصيين وخاصة الحقوق الأساسية للشخص البشري"[8]. وهذا نموذج من الإستدماج يرتكن إلى العودة إلى الذات، وربما ينطبق على ما تعيشه بعض دول أوروبا (فرنسا مثلا) من تواجد مجموعات كبيرة من المسلمين على أراضيها، ربما لا يصلح لتعميمه على دول لا تعيش هذا الوضع نفسه. مع التأكيد على أن إشارته إلى مفهوم الاحترام يعتبر عنصرا فاعلا في عملية الإستدماج، خصوصا الاحترام المتبادل بالصورة التي قدمه بها ستيفن ديلو حيث اعتبره أحد مشغلات المجتمع المدني إذا جاز لي التعبير.

ويعتقد أن الاندماج الديمقراطي هو هدف لن يتم التوصل إليه ما لم تكن كل المؤسسات الديمقراطية قد شُكلت،

---

(1) الجابري، محمد عابد (2007)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مرجع سابق، ص 167

(2) المرجع السابق نفسه، ص 173

(3) Sorensen, George (1998), **Democracy and Democratization, Processes and Prospects in a Changing World**, p 41.

(4) إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، مرجع سابق، ص 377.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 379

(6) انظر تورين، ألان (2001) **ما هي الديمقراطية ؟ حكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، مرجع سابق، ص 187.

(7) المرجع السابق نفسه، ص 188.

(8) المرجع نفسه، ص 223،224.

وأثبتت الديمقراطية الجديدة نفسها بأنها قادرة على نقل السلطة للحزب المعارض، ويقتبس جورج سورينسون ( Georg Sorensen) تعريف جوان لينز (Juan Linz) الذي قال إن الديمقراطية الاندماجية هي: "الواحدة التي لا يكون فيها أي من الفاعلين السياسيين الرئيسيين، الأحزاب، أو المجموعات المنظمة، والقوى، أو المؤسسات، تعتبر أن هناك أي خيار أو بديل للعمليات الديمقراطية للحصول على السلطة، وأنه لا مؤسسة سياسية أو مجموعة تملك دعوى أو حق الفيتو، أو ترفض فعل صانعي القرار المنتخبين ديمقراطيا... الديمقراطية يجب أن تُرى باعتبارها "اللعبة الوحيدة في البلدة""[1] والعلاقة بين عملية الاندماج والقرار تداخلية (overlap)، لأن عملية تجذير الديمقراطية في مرحلة القرار هي مرحلة مبكرة من الاندماج[2]، وعلى الرغم من أنه يمكن المجادلة في أن عملية الاندماج ليست عملية سياسية أصلية، لكنها تلك التي تتطلب تغيرا اقتصاديا واجتماعيا، أما المرحلة الأخيرة من الاندماج فهي تلك العملية التي بواسطتها تصبح المؤسسات والممارسات الديمقراطية متأصلة رائجة (ingrained). ليس القادة السياسيين فقط، لكن الأغلبية العظمى من الممثلين السياسيين والشعب ترى الممارسة الديمقراطية باعتبارها جزءا من الحق والترتيب الطبيعي للأشياء[3].

"وترى شانتال موف (Chantal Mouffe) أن الولاء للمؤسسات الديمقراطية في المجتمعات الديمقراطية هو إحدى مهام الاندماج مع الممارسات والالتزام بقواعد اللعبة وبالمؤسسات التي تكون نمط حياتنا"[4]. فتصبح بذلك، التعددية والولاء للديمقراطية باعتبارها اللعبة الوحيدة في البلدة، ضرورة، ولأجل ذلك لابد من وجود تغير اقتصادي ولجتماعي، وسيادة المؤسسات الديمقراطية، هذه كلها شروط تحقق الإستدماج.

وكتقديم في هذا السياق يرى غليون أن الطائفة باعتبارها شكلا من العلاقات يجعل الأسبقية في الولاء لدين أو لقبيلة أو عائلة أو حتى "أية عصبية اجتماعية موجودة في لعبة الولاء والسلطة" بحيث توظف هذه العلاقات في نظام سياسي "يتجاوزها في غاياته ووسائل عمله"[5]. كما يرى أن الدولة العربية والسياسة الحديثة هي من أنتج الطائفية. وهي بحضورها في الحقل السياسي العربي تخدم غاية لنتماء ولندماج شكلي في الدولة القطرية الجديدة المجسدة للإقليم، والمعروفة بالدولة القومية[6]. ويعتقد كذلك أن الاندماج الاجتماعي يتحقق من توافر سياسات التكافل وتعميم الخدمات، مثلما جرى في الدولة المركزية، حيث إن ما غاب عن الفضاء العربي هو "الاستئثار بالموارد الثقافية والمادية، وتحطيم المشترك منها، وتوليد ثقافات التمايز الاجتماعي، ونظم تعليم تعيد إنتاج هذا التمايز داخل المجتمع الواحد وتعمقه". ويرى أن الدين لم يعد له دور إدماجي، حيث انحسر عن الحياة العمومية وقضايا السياسة والاقتصاد، كما "لم تترسخ في وعينا ثقافة الحداثة وقيمها"[7]. وأرى أن غليون، وإن أشاد بالحداثة وقيمها، فإنه يعطي العلاقة الاقتصادية التي يجب أن تنتج

---

[1] Sorensen, George (1998), **Democracy and Democratization, Processes and Prospects in a Changing World,** p 44

[2] Ibid , p 44

[3] Ibid , p 45

[4] الأفندي، عبد الوهاب (2003)، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟، مرجع سابق، ص 67

[5] غليون، برهان (1990 )، **نظام الطائفة من الدولة إلى القبيلة**،مرجع سابق، ص 20

[6] انظر المرجع السابق نفسه، ص 27، 28

[7] غليون، برهان (2009) معوقات العمل الوحدوي وسبل تجاوزها، **مرجع سابق**، ص 138.

المساواة السياسية، ليس بمفهومها الليبرالي، الأولية في عملية الاندماج والتعبئة أيضا. وأتفق معه في إشارته إلى سعي النخب الحاكمة العربية إلى الاستمرار في الاندماج مع النظام العالمي والاستمرار كذلك في تهميش مجتمعاتها. وهو ما يفسر عودة البنى الأهلية. كما أوافقه الرأي في أن الاقتصاد الريعي قد تسبب في غياب الاندماج[1]. وهذا ما تم توصيفه كما مر في الفصول السابقة بالخلل البنيوي سياسيا واقتصاديا. واعتباره الدولة العربية والسياسة الحديثة هي من أنتج السياسة، يدفعني للقول أن الطائفية وجدت منذ عثمان، والذي يعتبره غليون منتج السياسة، أي الدنيوي، في تاريخنا.أما اعتبار السياسة الحديثة مسببا للطائفية، فيمكن تبريره، انطلاقا من اعتباره أن إسقاط الخلافة العثمانية هو ما جعل المسلمين يبحثون للمرة الأولى عن هوية، ومن بينهم العرب، فنشأت الطائفية.

ويرى غليون أن غياب الاندماج يولد الاستبداد، ويبين أن وجود اللغة والثقافة والدين الواحد لا يعني الاندماج. وأن المجتمعات التقليدية ذات اللغة والثقافة والديانة الواحدة تتعايش فيها الجماعات متجاورة كحبات الرمل دون اندماج، إذ تنظم نفسها بواسطة إعادة الزعامة المحلية غير القادرة على التواصل فهي جماعات "لا يخترقها إلاّ لماما وبشكل محدود تيار التواصل الواسع والامتزاج الفكري والروحي، وخلط الأعراق والأفكار والمشاعر والمصالح... ومن طبيعة هذه البنية غير القومية للمجتمع أن تجعل من التمييز بين الجماعات والمحليات، وتحديد تراتبياتها الهرمية بما يفرض خضوع واحدتها لأخرى بالتسلسل، منبع الهيمنة التي تحتاج إليها السلطة العامة، السياسية والدولة... فالريف يخضع بالعدوان للمدينة، والمدينة تخضع بالعدوان للحاشية والقوة العسكرية السلطانية"[2] وهنا ألاحظ تأثر غليون بمفهوم الاندماج عند هابرماس "الذي يريد الاندماج والشرعية من خلال التواصل (الاتصال) لا من خلال الهيمنة. إن تشديد هابرماس على الثقافة وعدم إيلاء الاقتصاد أي أهمية يضعف مقاربته... ذلك أن خطاب الأخلاق لا يستطيع بناء ميدان عام ديمقراطي في بيئة موسومة بالنزاع السياسي، والصراع الطبقي واللامساواة الرأسمالية"[3]. وأن "المجتمع المدني أوسع، وعلى نحو لافت، من الميدان العام الذي يقول به هابرماس، ما دام من العسير تأسيس أي شيء على مثال نموذج الخطاب الحر بين البشر المتساوين في الظروف المعاصرة"[4]. ويبين غليون أن عدم استقرار النمط الوطني في الاندماج الاجتماعي، أي قيام مجتمع المؤسسات على تراتب يستند على تمييز المسؤوليات، بدل التراتبية القائمة على العصبية يعود سببه إلى ما جلبته الحداثة من نشأة الدولة الحديثة نفسها، وتطور حركة الاندماج القومي بجهد الحركة القومية في الخمسينيات والستينيات، الذي أوصل فئات من أصول بدوية وشبه بدوية وريفية إلى مراكز السلطة التي لجأت، بعد انحسار الأنظمة القومية بصورة عامة، إلى إحياء العصبيات كوسيلة لتدعيم شرعيتها. كما قامت الدولة، تطلعا للاستمرارية، بتكسير

---

(1) انظر المرجع السابق نفسه، ص 144.

(2) برهان، غليون (1999) الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي : مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، في : برهان غليون وآخرون (محرر) **حقوق الإنسان العربي**، ط 1، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ص 20.

(3) إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، مرجع سابق، ص420.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 440.

الثقافة الوطنية "وأطر ممارستها وتربيتها التي هي الأحزاب السياسية، لتوجيه المجتمع للعودة للبنى التقليدية"[1]. ولذلك فإن أي محاولة للانفتاح السياسي من جديد لدى هذه الدول يعني تهديد التوازن الطائفي والقبلي والجهوي بأجمعه، أي إن التعددية لا تبدو هنا ببساطة وسيلة لتوسيع القاعدة الاجتماعية للنظام القائم عن طريق إشراك أطراف أخرى من النخبة، وهو الوسيلة التقليدية في السياسة الحديثة لكل انفتاح[2]. إن النظم السياسية التي تقوم بنية "السلطة فيها على أساس العصبية القبلية أو الطائفية، أصعب على التحول والتطور من داخلها من النظم التي تقوم على أساس الحزب الواحد أو السلطة الفردية المطلقة أو الأوليغارشية العسكرية، ذلك إن أي تحول فيها يهدد الموقع المتميز للقبيلة أو الطائفة نفسها، ولا يمكن المساومة عليه، كما هو الحال عندما يتعلق الأمر بامتيازات طبقية او اجتماعية واضحة"[3]. كما أن ضعف الاندماج الاجتماعي، في الدول التي لا تعاني من عامل العصبية، سببه "العقبات التي تواجهها في طريق التنمية الاقتصادية وتعميم نموذج الاستهلاك الحديث الذي أدخلته. فبقدر ما يؤدي استمرار الأزمة الاقتصادية إلى تزايد التفاوت في المداخيل، وبالتالي إلى تزايد حدة التوترات الاجتماعية وانكماش هامش المبادرة لدى السلطة السياسية، يجعل تفاقم التهميش والإقصاء من الحياة الاجتماعية والسياسية ملايين البشر غير معنيين بالديمقراطية وقيمها"[4]. والتوسع "الاقتصادي والثقافي للنظام الاجتماعي يساهم في تطوير حركة الاستيعاب والاندماج القومي بما يخلقه من فرص التقرب من نموذج حياة واحدة لدى مختلف الجماعات، التي تفقد تدريجيا لهذا السبب أيضا تاريخيتها الخاصة وتضامناتها الذاتية، وتنحو إلى الانحلال في الجماعات الجديدة التي تنشأ على أثر إعادة تقسيم المجتمع تقسيما أفقيا. "حيث تعتبر التقسيمات الأفقية بدلا من العمودية دلالة على تطور المجتمع المستقر"[5]. لأنه في التقسيم الأفقي الطبقي لا تطالب الطبقة الدنيا بنموذج جديد، بل "بتعميم النموذج السائد لدى الطبقة العليا على جميع الفئات... تقسيم يعني نشوء نظام أفقي مستقر"[6]. كما يبين غليون أن تقسيم المجتمع تقسيما أفقيا لا عموديا طائفيا هو عامل "تعميق حركة الدمج الاجتماعي"[7] ويخلق التقسيم العامودي "أنماط حياة متميزة ومتفاوتة بشدة بين الجماعات"[8]. لا يعني ما قدمه غليون أنه يؤمن، مثلا، باشتراط وجود طبقة وسطى كأحد مخرجات التنمية الاقتصادية التي تعتبر من أهم الضمانات الديمقراطية كما بينا، ولكنه يقصد من التحليل الذي قدمه حول الأفقي والعامودي هو التسوية الطبقية، أي حكم الطبقة باعتباره هو ما يحقق عملية الإستدماج الاجتماعي.

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 21

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 22.

[3] غليون، برهان (2000)، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، مقدمة نظرية، مرجع سابق، ص 245.

[4] غليون، برهان (1999 )، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي : مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، في : برهان غليون وآخرون (محرر) **حقوق الإنسان العربي**، ط 1، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ص 22.

[5] غليون، برهان (1979)، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، مرجع سابق، ص **15**

[6] المرجع السابق نفسه، ص 16.

[7] غليون، برهان (1990) **نظام الطائفة من الدولة إلى القبيلة**، ص 65.

[8] المرجع السابق نفسه، ص 66.

بينما يؤكد برهان غليون أن وظيفة الدولة الأساسية هي العمل على إدماج الجماعات[1]. حيث "بين تاريخ البشرية الجيوسياسي أن هناك تلازما بين توسع حدود الدولة السياسية وتقدم الحضارة. ولم يغير تعميم النظرية القومية في العصور الحديثة من هذه الحقيقة بالرغم من التوسع في خلق ما سمي بالدول القومية. ذلك أن الدول الوحيدة المنتجة بالفعل للقيم الحضارية المادية والمعنوية، أي لمواد الاستهلاك المتجددة، وللحريات الأساسية والمدنية، وللإبداعات الفنية والعملية، هي الدول التي تمثل إمبراطوريات ضخمة... وبالعكس من ذلك تشهد البلاد الصغيرة التي فهمت من الدولة القومية التقوقع على المشاعر القبلية أو الأقوامية أو العرقية، كما في أفريقيا وآسيا والبلاد العربية أكبر عملية تدهور مادي ومعنوي لقدراتها الذهنية والتنظيمية والعملية للاندماج في الحضارة الصناعية والعلمية"[2]. واقترح غليون نموذجا للاندماج قائما على الممكن من الناحية العملية حيث يرى، مثلا، أن هناك "إمكانية التعاون والاندماج الاقتصادي والثقافي والروحي بين العراق وسورية والأردن ولبنان في المشرق" دون أن "يلغي هذا ضرورة التفكير بالتعاون بين البلاد العربية والإسلامية" كإستراتجية عمل"[3]. مبينا أن "تكوين الجماعات المدنية الكبرى النشيطة التي تستطيع وحدها أن تقدم شروط الاندماج من مستوى الفاعلية والنجاعة والإبداع في الحضارة العالمية هو الشرط الأساسي لتجاوز الصعوبات التي نعيشها". ليؤكد أن الدولة القطرية لن تتمكن "من تنظيم شؤون ومصالح المجتمعات، وسوف تتطور مع الزمن شيئا فشيئا أشكال جديدة وطريفة للتنظيم عبر الحدود وعلى المستوى العالمي... وهو ما يقتضي التوظيف والتثمير الواسع في الثقافة والأخلاق والتواصل المادي والروحي، قبل أي شيء آخر"[4].

ثم نجد غليون يتجاوز إلقاء اللوم على البنى العصبية في عدم تحقق الاندماج والتحول الديمقراطي، حيث إن المجتمعات الصناعية متعددة طائفيا وعرقيا بصورة أكبر من المجتمعات العربية. فالمطلوب نشر وتنمية قيم التسامح والتعايش التي تتيح بدورها "إمكانيات التفاعل والتبادل والتواصل بين الثقافات"[5] وليست التعددية معضلة أمام التحول الديمقراطي ولكنها تتحول إلى عائق "عندما يتغلب الانتماء للطائفة أو العشيرة على الانتماء للجماعة الوطنية"[6] والحل في "استرجاع فكرة الدولة وموقعها في الحياة الوطنية هو السبيل الوحيد للخروج من الطائفية وضمان الوحدة الوطنية"[7].

إن المتتبع لما طرحه غليون يجد أنه يجعل من التواصل بمفهومه عند هابرماس شرطا مسبقا لعملية الإستدماج، ويجعل شرط الاندماج الأول في سياق الفعل التواصلي، وليس في سياق الدولة الوطنية. الإستدماج لا يمر عبر الممارسة المؤسساتية، بل يتجاوز الحدود ويرفض شكل الدولة الديمقراطية التي جاءت بها الحداثة، ولا يعطيها أي قدرة على الإستدماج، ويكاد لا يذكر المجتمع المدني بالمرة، ويتجاوز شرط الإستدماج الأول القائم على ضرورة حل

---

[1] انظر غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 548.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 549.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 550.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 552.

[5] غليون، برهان (2008 )،الإثنية والقبلية ومستقبل الشعوب البدائية، في : **التسامح، 6 (22 )، ص 23.**

[6] المرجع السابق نفسه، ص 24.

[7] المرجع السابق نفسه، ص 26

النزاعات العرقية أولا، ولا يولي التعددية أي دور رئيسي في عملية الإستدماج، علما بأنها تعني تنبئة المعارضة، واستيعاب الآخر وفتح الطريق أمام المشاركة السياسية. والإستدماج عنده يتطلب الاندماج في المجتمع الدولي مباشرة، أما ما طرحه بخصوص الاندماج بين الدول العربية فهو اندماج مرحلي ثانوي وليس أساسيا، حيث الاندماج الحقيقي لا يكون إلا بتشكل الجماعات المتجاوزة للحدود، التي ستتجاوز الدولة، في مقابل، كما أتصور الشركات العابرة للحدود، التي هي صورة لنموذج ونتاج حداثي ربما رفضه غليون دون أن ينكره.

وإذا اعتبر غليون أن الاقتصاد الريعي أحد معيقات عملية الإستدماج، فإن الجابري يؤكد على أن اقتصاد الدولة العربية اقتصاد ريعي سواء أكان من مدخولات النفط من المساعدات الخارجية[1]. وهو كذلك عنده عامل إعاقة للإستدماج الاجتماعي. ومن التفسيرات لإعاقته عملية الإستدماج أن المنطق المجتمعي لاقتصاد الريع يساعد "على تنشئة النخب انطلاقا من مراجع ثقافية غربية النمط، ويسرع من اندماجها في شبكات مجتمعية يسيطر عليها بصورة خاصة، العديد من الأندية حيث يتم بالدرجة الأولى الإخلاص لغرب كانوا، فضلا عن ذلك قد تابعوا فيه إعدادهم الجامعي". وبالتالي "فإن حيز نشاطها داخل المجموعات الإقليمية التي تنتمي إليها هو شبه معدوم"[2]. حيث تَحقُّق اندماج النخب مع الخارج، يدل على خلل بنيوي. لذلك يعتقد أن "وجود دولة قطرية متكاملة البناء، قوية الأساس والدعائم، معطى لا مندوحة عنه لتيسير خطوات الاندماج وتحقيق مقاصده، إذ وحدها الدول المتوفرة على هذه المواصفات هي القادرة على بناء الاندماجات والتجمعات القوية، المستقرة، والدائمة"[3]. حيث إن فكرة الإقليم العربي لم تشكل الحاضن البنيوي الفعلي للتجمعات الفرعية، لتكون مقدمة لإدماج عربي قومي. فقد كانت بنية الدولة وجوهر السلطة فيها "ونوعية التشكل الاجتماعي، وصعوبات الاندماج الوطني، وضعف البناء المؤسسي، وضمور انغراس فكرة المؤسسة وتوطينها في الثقافة السياسية العربية" من أهم العناصر التي شكلت عوائق أمام الإدماج وتكون اتحاد عربي[4]. ويلاحظ في هذا السياق على سبيل المثال أن "منطقة الخليج العربي والجزيرة العربية... وإذا استثنينا الكويت واليمن من الناحية الشكلية، وجدنا أن هذه الدول جميعا تفتقر إلى التنظيمات الاجتماعية والسياسية الحديثة كالنقابات المهنية، والأحزاب السياسية، وغيرها. والدساتير فيها إما ملغاة، أو معلقة، أو غير معمول بها، أو لا وجود لها. ودور مجالس الشورى والنيابية هامشي"[5]. حيث يمكن للبنية السياسية "أن توشّح بين مصالح الميادين الاجتماعية المختلفة وتراعيها، وأن تحافظ على القدرة على الفعل السريع والحاسم"[6]. ولا بد من مشاركة المجتمع في قرار التكامل والاندماج، كما أن الاندماج يقوم على منطق المؤسسات، باعتبار المأسسة من أبجديات الدمقرطة وتنظيم جماعي للأفعال والسياسات. فلا بد من حضور بنيوي

---

(1) انظر الجابري، محمد عابد (2007)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، مرجع سابق، ص47.

(2) بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، مرجع سابق، ص 61

(3) مالكي، امحمد (2009)، قراءة نقدية في تجربة التجمعات الإقليمية العربية، **المستقبل العربي**، 32 (367)، ص 172.

(4) انظر المرجع السابق نفسه، ص 176.

(5) محافظة، علي (1989)، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 69.

(6) إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، مرجع سابق، ص 133.

سياسي وعاؤه الديمقراطية والمأسسة كبناء هيكلي باعتبارها البيئة الحاضنة للمشروع التمثيلي الديمقراطي[1]. ومن فوائد الاندماج أن السلطة تتحول لمصلحة "الهياكل المشتركة" وممارسة "ثقافة العمل الجماعي، الذي يستلزم بطبيعته البحث الدءوب عن الأرضيات المشتركة، عبر الحوار والتوافق"[2] إن الاندماج عامل مهم في موضوعة الدمقرطة حيث إن قيم المشاركة والتنظيم هما أهم عناصر الاندماج على مستوى الدولة الديمقراطية والذي يشكل الأرضية الفاعلة لاتحاد عربي. وأخيرا تلعب فكرة الإجماع دور المعيق المؤسسي مع غياب القبول بفكرة الأغلبية[3]، شرط ألا يؤخذ الحوار والتوافق المشار إليه المعنى الذي أراده له هابرماس، الذي يعطي الأولية للفعل التواصلي في عملية الإستدماج. بسبب أنه لا يمر عبر المأسسة بمفهومها التمثيلي الديمقراطي الليبرالي.

وتتمثل أهمية الديمقراطية عند الجابري في أنها "ضرورة قومية ووطنية وقطرية لأنها الوسيلة الوحيدة التي بإمكانها أن تحقق الاندماج القومي على صعيد القرية والمدينة والقطر والوطن العربي ككل". ولا أختلف مع الجابري على هذا الطرح. ولكنني لا أوافقه على محاولة تطبيق فكرة الصراع الطبقي، والجدل الهيجلي حين يرى أن الديمقراطية تؤدي إلى صراعات أفقية، طبقة ضد أخرى، أو أيديولوجيا ضد أيديولوجيا، وأن نتيجة هكذا صراع هي أن يظهر الجديد من جوف القديم ويتحقق التقدم. ورؤية الديمقراطية على أنها قضية سياسية وقومية أساسا "قضية الاندماج بين مختلف التنوعات في الوطن العربي، وهي أيضا قضية تاريخية، لأنها هي وحدها التي توفر الشروط الضرورية التي تجعل الصراعات الاجتماعية تنتهي إلى تقدم، إلى ظهور الجديد من جوف القديم"[4] ومن هنا اشتراطه تحقق الديمقراطية السياسية، بل حتى اعتبار الديمقراطية نفسها وسيلة لتحقيق القومية. إنه توظيف أو تأويل للديمقراطية الليبرالية في غير سياقها.

وإذا كان سيد قطب يتحدث عن فكرة الاندماج بطريقة يعطي فيها الأولية للإسلام، فإنه لا يرفض استعداد النفس البشرية للاندماج، حيث يقول "إن النفس البشرية فيها الاستعداد للانتقال الكامل من حياة إلى حياة. وذلك قد يكون أيسر عليها من التعديلات الجزئية في أحيان كثيرة.. والانتقال الكامل من نظام حياة إلى نظام آخر أعلى منه وأكمل وأنظف، انتقال له ما يبرره في منطق النفس. فالحقيقة أن الإسلام يبدل التصورات والمشاعر، كما يبدل النظم والأوضاع، كما يبدل الشرائع والقوانين تبديلا أساسيا لا يمت بصلة إلى قاعدة الحياة الجاهلية التي تحياها البشرية"[5]. والمتمعن في خطاب قطب أعلاه قد يعتقد أنه خطاب لا يقدم أي فرصة لاحتمالية تحقق استدماج اجتماعي، ولكن اعتراف سيد قطب بمبدأ فصل السلطات كما تحدثت عنه فيما سبق، يلزمه بآليات الإستدماج الديمقراطي، حيث إن تحقق مبدأ تكافؤ الفرص في المجتمع، والوصول للحقوق والواجبات التي وردت في حديثه سابقا يدللان على أنه لا يستطيع

---

[1] انظر مالكي، امحمد (2009)، قراءة نقدية في تجربة التجمعات الإقليمية العربية، مرجع سابق، ص 200.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 201.

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 203.

[4] الجابري، محمد عابد (1997)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، مرجع سابق، ص **108.**

[5] قطب، سيد (1983)، **معالم في الطريق**، مرجع سابق، ص 173

حتى تجاوز آليات الإستدماج، لأن تحقق مبدأ تكافؤ الفرص لا يكون إلا بتوافر المؤسسية التي لا يشير سيد قطب إليها صراحة.

أما عزمي بشارة فإنه يرى في (نحن المتخيلة) شرط تحقق الإستدماج، وهو لا يمانع من أن تبدأ هذه العملية من الدولة القطرية، إلا أنه لا يأخذ بآليات الإستدماج الديمقراطية حين يرفض الشروط الاجتماعية المسبقة للديمقراطية، مثله مثل الجابري، ويعتبرها شروطا مؤسسية تنشأ بعد الممارسة.

- **سياسة الاعتراف بالأخر:** يقول ألان تورين "الديمقراطية لا تكون ممكنة إلا إذا رأى كل واحد في الآخر، كما في نفسه بالذات، توفيقا بين الجامعية والخصوصية. فإذا تحدد كل واحد بانتمائه إلى طائفة، فإن مشكلة الديمقراطية لا تعود قابلة لمجرد الطرح، لأن المجتمع يتناثر عندئذ لعدد معين من الطوائف الغريبة بعضها إلى بعض"[1] في ظل سياسة الاعتراف بالآخر لا يستطيع مجتمع الطائفة أن يعيش منغلقاً على ذاته، لأن الانصهار الاجتماعي أمر جوهري بالنسبة إليه. "ولا تنفصل إرادته في تأكيد هويته الانشقاقية عن رغبته في أن يتم الاعتراف به بصفته مكونا لا جدال فيه من مكونات المجتمع...كل امرئ يعلم بأنه ليس في خصوصيته سوى جزء من كل أوسع تكون التعددية فيه غير قابلة للتجزئة"[2] والجديد في الأمر أنه لم يعد مطلوباً التخلي عن المميزات الخاصة حتى يمكن الاندماج في الفضاء العام، بل تصبح الهوية الخاصة هي المعبر للمجال العام. فإذا كان الهدف من تحول الديانات هو التمسك فقط بالشكل الخارجي والى تذويبها في وسط "الثقافات... فإن التحول الجوهري في السياسة يميل، من جهة أخرى، إلى أن يبعث فيها مجدداً مكانة ومنفعة جديدتين وفقاً لحاجات المجال العام بالذات، باعتباره أنظمة موجهة عامة أو عقائد شاملة للنهايات، وبالتحديد، وقد رأينا ذلك أيضا، ما بات يستحيل على السياسة أن تؤمنه بوسائلها الخاصة"[3]. فالسلطة العامة محمولة على الاعتراف بتلك الهويات. هذا التقاطع في المصالح هو الذي توطده سياسة الاعتراف. بحيث يصبح المجتمع المدني عاما والدولة متخوصصة، أي خاصة. ولا تقود هذه الحركة إلى مماثلة الاختلاف بين الأمرين "إنها تقوم فقط بوصف علاقة التمثيل التي تقوم بينهما... المقصود هو التأثير في السياسة من خلال لغة غير سياسية بشكل متعمد، بالاستناد إلى تدخل الأخلاق أو نداء العقل"[4]. وامتلاك "الديانات بيد الديمقراطية ينتهي بأن يجلبها إلى آفاق دنيوية بحتة، مع الاستجابة التامة لأبعادها الدينية. تلك هي النتائج المتناقضة لسياسة الاعتراف"[5]. وهي لا شك رؤية وتصور لمفهوم الاختلاف تقومان على أسس علمانية تعمد إلى تحويل الدين إلى مجرد ثقافة، وتسلط الضوء على المنفعة لهذه الثقافة الدينية التي يمكن أن يشتقها العقل من الدين، أي دنيوة الدين إن جاز لي التعبير، بجعله نتاجا للعقل. وقد لاحظت بعض معالم هذا الطرح عند بشارة عندما دعا إلى تحويل الديانات إلى مجرد ثقافة.

---

[1] تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، مرجع سابق، ص 181.

[2] غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 122.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 123.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 124،125.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 131.

ويجب ألا يكون توفير الحقوق مستنداً على ما إذا كان الأفراد أعضاء في جماعات أم لا. "بل يجب أن يكفل لكل فرد الحقوق الأساسية نفسها بغض النظر عن عضويته في أي الجماعات، وعلى كل فرد، بغض النظر عن عضويته /ها في جماعة معينة أن يعترف بحقوق الآخرين"[1] ويرى عصام العريان أن الحديث عن التعددية الثقافية والدينية والعرقية، وقبول الآخر كما في الإسلام هو "قبول المختلف دينيا حتى الكافر المسالم، والاعتراف بالتنوع الثقافي والعرقي... رغم أهمية العمل على التقريب بين المختلفين، والدعوة إلى الايمان با والاهتمام بالدخول – طواعية – في الإسلام. وهناك اعتراف آخر بالتعددية العرقية "الإثنية" (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا)"[2]. وربما يرتقي طرح فهمي هويدي قليلا عن العريان حيث تنبع شرعية الاختلاف عند هويدي من أن أصل البشرية واحد، وأن القرآن أكد على كرامة الإنسان، مبينا أن وجود المذاهب الدينية المختلفة مبرر لقبول الاختلاف في أمور الدين "ومن ثم فإن إجازة التعدد في الدين، تجعل القبول بالتعدد في أمور الدنيا أجوز! حيث شرعية الاختلاف في العقيدة تفسح المجال بالضرورة للاختلاف في مناخ الإصلاح الاجتماعي والسياسي"[3]. وأرى أن مجرد قبول الأخر لا يفي بشروط بناء فضاء ديمقراطي عربي، بل يجب أن يتجاوزه إلى معرفة ما هو الأخر، وأن يتم تطبيق هذا الاعتراف مؤسسيا، أي المساواة في الحقوق، حتى يتم التفاعل والتواصل.

ويرى برهان غليون أن المطلوب هو أن تصبح "العلاقة القائمة بين الأيديولوجيات والأفكار والتيارات القائمة... علاقة تعايش وحوار وتبادل، وتفاعل". على أن يفهم التعايش بأنه "احتفاظ مزدوج بالتناقض وتجاوز له في الوقت نفسه في اتجاه الصراع غير العدائي"[4]. "ولا يحصل التعايش إلا بين أطراف متباينة ومتميزة بعضها عن بعض... فلا بد لنا أن نقبل بفكرة أن الاعتراف بحق الاختلاف هو قاعدة التعايش بين أطراف متنازعة"[5]. بحيث تحدد نوعية العلاقة بين المواقف الفكرية "طبيعة الأفكار الموجودة وتتحكم بتطويرها... فإن العلاقة الديمقراطية القائمة على الاعتراف المتبادل والحوار والجدل العقليين، تقود إلى الانفتاح المتبادل وتطور المنطق الموضوعي لدى جميع الأطراف"[6].

إن معالجة الخلاف بين العلمانية والدينية لا يقصد منها "إزالة الاختلاف القائم في التصور العقائدي للعمل الاجتماعي والسياسي بقدر ما تعني بالنسبة لنا تطوير وسائل وأسلوب التعايش السلمي بين القوى الاجتماعية السياسية المتنافسة. فلا تكمن المشكلة في الاختلاف ولكن في غياب القواعد السليمة والمقبولة لتنظيم الصراعات العقيدية والسياسية الطبيعية، وإيجاد الحلول والتسويات العملية لها في كل مرة يحتاج الأمر إلى ذلك"[7]. ويرى غليون أن التماثل "في

---

[1] بيلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 72.

[2] العريان، عصام (2004)، الديمقراطية ومسؤولية النخب العربية عن تراجعها، مرجع سابق، ص 181، 182

[3] هويدي، فهمي (1992)، الإسلام والديمقراطية، مرجع سابق، ص 13.

[4] غليون، برهان (2006)، **اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، مرجع سابق، ص 310.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 311.

[6] المرجع السابق نفسه، ص 312.

[7] غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، مرجع سابق، ص 524.

المذهب والأصل ليس سببا كافيا وحتميا لبناء عصبية، أي لاستجابات تلقائية لا عقلانية ولا مفكر فيها، لصالح التضامن الطائفي أو القبلي. إن الاختلاف إذا لم يستخدم لأغراض سياسية ولم يتم شحنه بقيم خارجة عنه وغريبة عنه، كالصراع على الموارد الاجتماعية، لا يشكل مصدر نزاع، وإنما هو بالعكس تماما من ذلك شرط وجود التبادل والتواصل والإثراء المتبادل بين الأفراد والمجتمعات. ومن دونه ليس هناك إلا مجتمعات صماء لا تبادل فيها ولا تواصل ولا تجديد ولا إبداع وإنما عدم محض"[1]. إن المتبصر في ما يقدمه غليون حول سياسية الاعتراف بالآخر يجد أنه لا ينفك يوظف الجدل الهيجلي على معظم مفاهيمه السياسية، الإيجاب والسلب ونفي النفي... التي طبقها حتى على المجتمع المدني كما بينت في الفصل الأول. كما أنه يعطي الاختلاف معنى الصراع، ويرى أن الوسيلة لإدارة هذا الصراع هي في التنظيم الجيد لتلك الصراعات، ويرى أن مصدر الاختلاف يكمن في العلاقة الاقتصادية (علاقات الإنتاج) والاختلاف هو شرط التواصل والتبادل بالصورة التي يقدمها هابرماس، مما يعني أن تفسيره لسياسة الاعتراف بالآخر لا تخدم تحولا ديمقراطيا ليبراليا.

وأجد أن طرح علي أومليل يعتبر متقدما أكثر في سياق الحديث عن الاختلاف وأقرب إلى خدمة الديمقراطية الليبرالية، إذ يرى أن مجتمعاتنا في الوطن العربي متعددة ولأن الديمقراطية تستطيع أن تتدبر موضوع التعدد فيجب أن نبني على واقع هذا التعدد[2]. ويرى أن الحركة الوطنية وإن مارست التنظيم الحزبي فقد رفضت التعددية الحزبية. ويؤكد أن الفكر القومي لا يقبل بالاختلاف كونه يكرس التجزئة، كما يرفضه الإسلام السياسي باعتباره شقا لوحدة الأمة الذي يجب أن تقوم على الدين، مؤكدا أن الديمقراطية تعترف بالاختلاف وتؤكد على إدارته من خلال المنافسة الديمقراطية وتداول السلطة ومن خلال "المشاركة الحقيقية لكل مكونات المجتمع المتعدد"[3] وهي النظام الأصلح "لتبرير الاختلافات والبناء عليها. ينبغي أن نخرج من أذهاننا فكرة الإجماع هذه، وينبغي أن نفكر بدلا منه بالتعاقد، والتوافق، والتداول بين أغلبية وأقلية يتبادلان موقعهما ديمقراطيا. فالإجماع يلغي إمكانية الوجود المشروع للأقلية، بل يلغي فكرة الأغلبية والأقلية والتداول بينهما. وهذا يعني أن التفكير بالإجماع تفكير لا ديمقراطي"[4] ولا أتفق مع أومليل بالجملة على أن الإسلام السياسي لا يقبل بالاختلاف، لأن قبول سيد قطب بمبدأ فصل السلطات، لا بد يلزمه بتبعات هذا المبدأ، والذي يعني إدارة الاختلاف من خلال المنافسة وتداول السلطة.

ويعتقد أن الاختلاف في الفكر القديم والوسيط من التاريخ الإسلامي لم تكن إشكاليته في "شرعنة التعدد والاختلاف بل في النهائية التي ادعتها مذاهب فقهية ومدارس فكرية وربط الالتزام الديني بها. وتحول لاضطهاد المذاهب

---

[1] غليون، برهان (2008)، الإثنية والقبلية ومستقبل الشعوب البدائية، مرجع سابق، ص 29، 30.

[2] انظر أومليل، علي (2004)، حوار مع علي أومليل، في: محمد عابد الجابري (محرر)، **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص 125

[3] المرجع السابق نفسه، ص 126.

[4] المرجع السابق نفسه، 132.

بعضها لبعض إلى مصدر للعداوة والبغضاء"[1]. وعلى الرغم من تقبل المدارس لمفهوم الاختلاف نظريا إلا أنها لم تطوره ليصبح منهجا فكريا[2]. ومن هنا، فإن ما هو مطلوب من الإسلام السياسي تصور الاختلاف باعتباره منهجا فكريا، لا عقديا.

**- التعليم:** أعتقد أن التعليم يؤدي دورا أساسيا في عملية التحول الديمقراطي بصورة عامة، كونه أحد المصادر السياسية التي يعني امتلاكها المساعدة على الوصول لبقية المصادر السياسية الأخرى، لذلك يعد التعليم أساسيا في تحقق عمليات التعبئة والاستدماج وتذويت سياسة الاعتراف بالآخر. كما أرى أن العلاقة سببية بين التعليم ونشوء بنى اجتماعية جديدة. والمشاركة والحوار تشترطان التعليم، والتعليم وسيلة التحول الديمقراطي واستقرار الديمقراطية. ولقد أهتم جيفرسون بالتعليم وكان أساس تصوره لفلسفة الديمقراطية مبنيا على أنه بدون تعليم ربما لا تكون هناك حرية. الجهل (ignorance) والحرية كانا أعداء طبيعيين[3]. كما أن التعليم هو أحد العناصر الأساسية التي تجعل الأفراد قادرين على المشاركة في السياسة، فالشخص ربما يكون أقل رغبة في الانخراط في السياسة إذا كان يشعر أن معرفته محدودة بالنسبة له ليكون فعالا، إذا أراد أن يصبح فعلا منخرطا في السياسية[4]. و"تعتبر العملية التعليمية واحدة من أهم العوامل المؤثرة في إنتاج وإعادة إنتاج البنى الاجتماعية المختلفة... التعليم ليس عملية اجتماعية منفصلة عن باقي بنى المجتمع، فمدخلات التعليم لا تؤثر في مخرجاته فحسب، بل هي عملية تعيد تركيب البنى الاجتماعية على أساس مقارب لواقعها أو مغاير له اعتمادا على محتواها. فالعملية التعليمية ليست انعكاسا لثقافة المجتمع فحسب، بل هي عملية تعيد إنتاج ثقافة المجتمع والأيديولوجيا السائدة فيه وفي بنى المجتمع الاقتصادية والسياسية. يجب أن تتوافر مجموعة من العوامل الأساسية من أجل إحداث تغيير في العملية التعليمية مثل تكافؤ فرص التعليم ومحاربة التمييز الجنسي والديني والاجتماعي والإثني، أي بدمقرطة التعليم لا بتحويله إلى أداة لإعادة إنتاج الأيديولوجيا السائدة والعوامل الثقافية المساعدة لسيادتها. وحول مستوى التعليم والأمية، وجدت فادية الفقير "أن 33,6 بالمئة من النساء الريفيات هن من الأميات مقارنة بحوالي 17, 4 بالمئة في المدن للسنة نفسها"[5] إن الأرقام التي قدمتها هذه الباحثة حول نسبة التعليم في الريف والمدينة دليل على غياب التنمية، وتبيان صعوبة إمكانية أي تحول تجاه الانخراط في السياسة، وحتى غياب فرصة قيام تعبئة صاعدة، التي شكلت المرأة في الحالة التركية مادتها. لقد أكدت الباحثة أهمية التعليم في التحول الديمقراطي. وجاء تأكيدها متطابقاً مع ما أكده حسن الترابي بدعوته إلى ضرورة توفير فرص تعليم متساوية، لإيمانه أن التعليم والمعرفة هي من أهم المصادر السياسية التي يجب أن يملكها المواطن العربي حتى يتمكن من تحقيق سعيه إلى مواطنية فاعلة.

وينقل التعليم المعارف، "ويهتم بإعداد طلابه للحياة المهنية، كما يهتم إلى جانب ذلك بمشكلاتهم الشخصية

---

[1] الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 93

[2] انظر المرجع السابق نفسه، ص 94.

[3] Padover, Saul K., (1965), **The Meaning of Democracy: An Appraisal of the American Experience**, p 83.

[4] Dahl, Robert A., (1970), **Modern Political Analysis**, p 81

[5] فقير، فادية أحمد (2004)، نساء ديمقراطيات بدون ديمقراطية ؟ النسوية والديمقراطية والمواطنة: حالة الأردن، مرجع سابق، ص 193، 194.

واستدماج المغتربين إنما هو دعم للديمقراطية لأنه يسعى إلى التوفيق بين أشكال التنظيم المجتمعي وبين الذاتيات... هذا وكل ما يقرن بين الاختلاف والاتصال، وكل ما هو نقاش وفهم واحترام للآخر، يساهم في بناء ثقافة ديمقراطية"[1]. وقد لعب التعليم دورا كبيرا في النظرية السياسية، واعتبرت نظرية التعليم جزءاً أساسياً من النظرية السياسية. لأن الديمقراطية تتطلب مجتمعا مسيسا بلا منازع، وليس ضروريا أن يكون المجتمع متحولاً حكوميا أو محكّمن (governmentalized) بل غالبا ما يكون متوافقاً مع طريقة حياة ونظام سياسي أيضا[2]. ويجب ألا نتوقع ولا نجد أن كل الشعب في الديمقراطية لديهم معتقدات أو اتجاهات أو شخصيات ديمقراطية[3]. لذا فأهم ميزات الشخصية التي ينتجها النظام الديمقراطي هي: أن تكون راغبة في الحكم الذاتي، وأن تكون ملتمسة للحقائق وفضولية ومستقلة عقلانيا وأن يكون ولاؤها السياسي ذا معنى ذكيا، متمتعة بشعور الثقة في النظام السياسي وسياساته، أي حرة من الخوف، متعاطفة مع ادعاءات الآخرين[4]، ولديها رغبة قليلة بالسلطة والسيطرة، وإلا سوف لن تعترف (كمواطن) بمبدأ المساواة السياسية، أو كسياسية لن تذعن لرأي وحكم الناخبين، وتنزع بشكل مستمر لتعبر عن الآراء ومشجعة بشكل دائم للاختيار والمشاركة، لديها رغبة معبرة بالتسوية وأن تكون متسامحة، وأن تضع قيمة عالية على السلم والنظام، وألا تنزع للتفاؤل أو التسامح المفرط[5]. فالديمقراطية التمثيلية الكاملة هي نظام سياسي جديد تأخذ وقتا طويلا من الأفراد ليتكيفوا مع نماذج سياسية جديدة وليطبقوا ويتعايشوا مع الأفكار والبيئة الأخلاقية التي ترافق الديمقراطية – الاستقلالية، والنقاش، والحريات السياسية، والمساواة، ومبدأ الأغلبية حتى يصبحوا ذوي طبيعة أخرى[6]. إن الشخصية الديمقراطية تميل بطبيعتها لتعبئة الآخرين تجاه الديمقراطية.

إن الطبيعة المتوازنة للثقافة المدنية تكمن في أن "الثقة الاجتماعية والحس التعاوني والالتزامات الرئيسية بالنظام والأمة والمجتمع تلطف الصراعات وتجسر الانشقاقات في السياسة. كما أن الثقافة تسهل تشكيل روابط عمودية بين النخبويين وجماهيرهم من الناخبين، وتجعل العمل السياسي يواصل وظيفته داخل الحدود المؤسساتية والقيود التي تفرضها الديمقراطية، هذه المعتقدات والمبادئ تحول دون أن يصبح الصراع السياسي مستقطبا وحادا"[7]. ويشتمل التعليم المدني الجماهيري على الاهتمام البالغ بالمواطنين كأفراد، وبالجوانب العديدة للمواطنية الديمقراطية. فلا يكفي أن يتعلم الناس قيمة الديمقراطية فقط، بل يجب أن يتعلموا أيضا "أساليب الديمقراطية: أهمية الاقتراع وتلقي المعلومات، أهمية تلطيف حدة الولاء الحزبي، وبالتالي، احترام الأحزاب وجهات النظر المختلفة، وسائل عرض الشكاوى والمطالب على المسئولين المنتخبين بشكل مباشر، ومن خلال وسائل الإعلام، الوسائل التقنية التي تستطيع الجماعات من خلالها أن

[1] تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الكثرية أم ضمانات الأقلية**، مرجع سابق، ص 259.

[2] Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, , p 262.

[3] Ibid , p 263

[4] Ibid , p 265

[5] Ibid , p,267, 268

[6] Ibid , p 271

[7] دايموند، لاري (1994) **مصادر الديمقراطية ثقافة المجموع أم دور النخبة،** مرجع سابق، ص 24.

تنظم نفسها لتحقيق أهداف مشتركة [التعبئة]، وكيفية اشتغال النظام الانتخابي والتشريعي والبيروقراطي والحكم المحلي والنظام القانوني. وذلك من خلال التدريس والمخططات التدريسية والمحاضرات"[1]. كما يمكن لشبكات الصحافة الالكترونية (ICT) أن تؤدي مجموعة من الوظائف الديمقراطية، من قبيل تعليم المواطنين سياسيا وتطبيق معايير ديمقراطية أكثر[2]. "والتدريس لا يكفي ويتم الاستيعاب أيضا بواسطة التطبيق العملي المتواصل... يجب تطوير القوى المحركة الفاعلة لدى الجماعات الصغيرة وتهذيبها وصقلها مرارا وتكرارا... تنظيم ديناميكي: العمل، التوسع، التخصص، التماسك... والتكيف للتفاعل مع طروحات وقضايا جديدة"[3].

وإذا اعتبر التعليم شرطا مسبقا للمشاركة الديمقراطية، فينبغي لها أن تتخذ شكلا مؤسساتيا في هذا الجانب حتى لا تبقى مرتبطة بوجود بعض الزعماء السياسيين. ومثال ذلك الحاجة لتدريب رجال الأعمال على إدارة علاقاتهم مع مؤسسات الحكم بشكل فاعل، وفي المساهمة بتعليم التربية المدنية للمنتسبين إلى منظمتهم. خصوصا في ظل غياب القنوات المناسبة للاتصال بين الهيئة التشريعية وما يتعلق بقطاعهم[4]. كذلك على وسائل الأعلام أن تلعب دورا رئيسيا في التربية المدنية من خلال المساهمة في التكوين الأولي للآراء. وضرورة تجاوز العقبات التي تعترض التعليم المدني مثل: "صرامة النظام، وعدم وجود تدريب مناسب للمعلمين، والخوف من المشاركة، والنقص في الأموال. والاقتراح بإعادة النظر في كيفية تأهيل المعلمين، وأن يصبح النظام التعليمي أكثر اندماجا في المجتمع ككل... لتعمل قطاعات مع بعضها بفاعلية أكبر ومن خلال إدراك أفضل لأهدافها المشتركة"[5] ومن الأهمية بمكان أن يتم الاتفاق على القيم التي يجب أن يستند إليها التعليم مثل الحرية والعدالة والمساواة والتضامن والمسؤولية. وتدريب القياديين على ممارسة التربية المدنية وتعليمهم الوسائل التقنية لتطوير النشاطات الاجتماعية على نحو فاعل[6]. حيث تهدف الحركات غير الحزبية إلى نشر التربية المدنية التي توسع إدراك المواطنين للفرص المتاحة، وللمسؤوليات في المجتمع المدني[7]. وأرى أن هذا يسير في سياق دمقرطة التعليم.

ويجب أن يشمل التعليم موضوع التعبئة، فتكون، مثلا، من خلال حملة إشراك المواطنين للعمل انطلاقا من منظور غير حزبي لتعليم المواطنين كافة، وتهدف التعبئة إلى الإدلاء بالأصوات، والتثبت من أنهم يقدمون على هذا العمل عن حسن إدراك واطّلاع. وحث المواطن في مراقبة العملية الانتخابية للتثبت من نزاهتها وشفافيتها[8]. ومن أهم أسباب انخفاض الوعي السياسي السيطرة الحكومية على عملية نشر المعلومات الخاصة بقضايا السياسة العامة، وعلى

---

(1) دايموند، لاري (1995) **الثورة الديمقراطية النضال من أجل الحرية والتعددية في العالم النامي،** مرجع سابق، ص 25.
(2) Diamond, Larry (2003), Liberation Technology , p 73.
(3) دايموند، لاري (1995) **الثورة الديمقراطية النضال من أجل الحرية والتعددية في العالم النامي،** مرجع سابق، ص 26.
(4) انظر المرجع السابق نفسه، ص 43.
(5) المرجع السابق نفسه، ص 44.
(6) انظر المرجع السابق نفسه، ص 47.
(7) انظر المرجع السابق نفسه، ص 63.
(8) انظر دايموند، لاري (1995)، **الثورة الديمقراطية النضال من أجل الحرية والتعددية في العالم النامي،** ص 78، 79.

أي محاولة لتكريس قيم الديمقراطية المدنية، كما أن "تعرض المؤسسات السياسية المشاركة للتعطيل والعزل باستمرار، كالأحزاب والهيئات التشريعية المنتخبة، جعل مهمة تكريس الديمقراطية السياسية لجتماعيا تزداد تعقيدا بحرمانها من الاستمرارية والزخم... وضعف العلاقة بين البيروقراطيين والسياسيين، وموقف النخبة المعادي للسياسة، أديا إلى فقدان الثقة والاجتماع والالتزام بالمبادئ والممارسات الديمقراطية من جانب السياسيين البيروقراطيين... الصورة السلبية التي تقدمها وسائل الإعلام عن السياسيين ترفع معدل السخرية والفتور عند الناس"[1] إلا الملاحظات التي أبداها دليموند يتم تجاوز جزء معقول منها اليوم، نتيجة لازدياد المطالبات بالحرية والمساواة وحقوق الإنسان بما فيها حق التربية والتعليم بفضل تحول المعرفة إلى شأن عام، حيث ثورت التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال "جذريا وسائط نقل المعرفة وتداولها، ووسعت من دائرة الفضاءات العامة، التي يمكن للمرء الانتهال من مصادرها المعلومة والمعرفة"[2]. حيث إن المعرفة "شأنها شأن الماء، تتسرب وتخترق قنوات لم تعد القوة السياسية أو الاقتصادية والاجتماعية قادرة، دائما، على إغلاقها، لا سيما مع التجدد الدائم والخارق للتقنيات الجديدة"[3]. حيث عملت المعرفة على تفجير "دوائر النخب، وغدت ملكية عامة تفترض تعبئة عالمية لاستعمالها وولوجها والاستفادة من خبراتها.."[4] كما تتطلب عملية التحول الاجتماعي (Socialization) من المواطنين التزامات بقيم المجتمع الواسعة، وأن يتعلموا بأن ينظروا إلى العالم بمساعدة خارطة معيارية / معرفية مزودة بواسطة المجتمع، تلك هي ما اعتُبر ثقافة مدنية[5]

ولمفهوم **التذويت** وظيفة كبيرة في عملية التحول الاجتماعي الديمقراطي وتمثّل القيم الديمقراطية. حيث استعمل بارسونز هذا المصطلح بصورة مركزية لمعالجة كاملة للتحول الاجتماعي والعلاقة بين الأنظمة الشخصية والاجتماعية، ووضعه كديناميكية مركزية في تشكيل الشخصية[6]. فقط كما يظهر النظام الاجتماعي باعتباره تجليا للنظام الثقافي، لهذا أيضا فالشخصية ببساطة عالم مصغر من العلاقات الاجتماعية والثقافة التي تعدلها. الإنسان مجتمع (socialized) بشكل دائم، لأنه لا يكفي أن نقول إن دوافعه الطبيعية مشكلة بواسطة المجتمع بدلا من ذلك نقول: إنها مخلوقة بواسطة المجتمع[7]. وحسب منهج بارسونز فقد تم رؤية الشخصية والمجتمع باعتبارهما مؤسسات، حيث وضع لنفسه مهمة مركزية هي اكتشاف الطرق التي يمكن أن يكون نوعا المؤسسة مرتبطين بعلاقة متبادلة[8]. وإذا كانت للإنسان دوافع، فإنه يعاد تقنينها والتحكم بها، وإذا انحرف، هناك عقوبات أو إرشادات لبعض أشكال الانحراف المؤسسية. المعايير ترشد السلوك، والسلوك يعيد تأكيد المعايير[9] وحول إذا ما كان الإنسان يملك درجة ما من الاستقلالية، فقد تم التأكيد على أن

[1] المرجع السابق نفسه، ص 128.

[2] أفاية، محمد نور الدين (2010)، في إشكاليات مجتمع المعرفة، مرجع سابق، ص 30.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 31.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 36

[5] Etzioni, Amitai (1971),**The Active Society,** 510.

[6] Murphy, Robert F.(1972), **The Dialectics of Social Life ,Alarms and Excursions in Anthropological Theory,** p 72,73.

[7] Ibid , p 75 ,76

[8] Ibid , p 77

[9] Ibid , p 79

العلاقة بين الحياة الروحية والمجتمع ليست سببية بشكل محايد، لكنها واحدة من أنواع التفاعل (interplay) والصراع فيه[1]

إن قيام التعليم في عالمنا العربي على التلقين أي "نقل قيم المجتمع وعاداته الثابتة في مواجهة العالم إلى صميم التركيب الذهني في الفرد"[2]، يؤدي لأن تجعل عملية التذويت هذه، الفرد العربي "يعتاد رؤية الأشياء وتقييمها بصورة تدعم نزعة الامتثال وتضعف طاقة الإبداع والتجديد" بحيث يتم استبعاد الفهم والإدراك، ويعطل الحوار[3]. وعليه فالتحالف "بين المجتمع والعائلة يبدو كوسيلة أساسية تلجأ إليها الثقافة الاجتماعية المسيطرة لضبط التغيير والمحافظة على استقرار النظام الاجتماعي الراهن الذي هو بدوره مبني على النمط السائد في تركيب العائلة وفي توزيع الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية في المجتمع العربي"[4]. والحل يبدأ في أن المعرفة الذاتية "هي الشرط الأساسي للتغيير الذاتي، في الفرد كما في المجتمع. ولا تكون هذه المعرفة مجرد معرفة نظرية بل معرفة نقدية قادرة على اختراق الفكر السائد والنفاذ إلى قلب القاعدة الحضارية التي ينطلق منها سلوكنا الاجتماعي"[5] أي المطلوب هو عدم القبول بواقع أن "المجتمع هو الذي يكّون الفرد ويجعله على صورته وليس الفرد هو الذي يكون المجتمع ويصنعه حسب رغباته وأهوائه"[6] وقول هشام شرابي "أن الفرد والعلاقات التي ينشئها هي حصيلة ظروف موضوعية لا حصيلة أفكار أو رغبات أو مثل عليا، أي إن الواقع الاجتماعي لا الفكر المجرد هو الذي يقرر في النهاية تركيب المجتمع وطبائع أفراده"[7] هو تعبير عن إيمانه بأن الماركسية المادية وعلاقاتها هي ما تشكل أساس المجتمع، وتعبيرا عن إيمانه بأن بحث الذات عن وعيها هو مصدر التغيير، كما يبدو إيمانه بالنظرية النقدية واضحا.

ويشار إلى أن التذويت أو آلية الاستبطان (Internalizing) يمكن أن يساعد على إنتاج مواطنية حقيقية باعتبارها ركناً أساسياً في إعادة بناء الفضاء العمومي العربي، حيث إن غياب هذا المفهوم تسبب في عدم تشكل مواطنية بالمعنى الحديث، و"تهدف هذه الآلية إلى إرضاء رغبة داخلية تتمثّل برغبة القيام بالفعل الصحيح، مما يجعلها تشكل الآلية المهيمنة في ما يتعلق بالمواطنية. وتكون العلاقة التي تقوم على هذه الآلية علاقة أفقية بين الطرفين وتولّد تضامنا حقيقيا، مما يجعلها أكثر ديمومة من تلك التي تتشكل عبر الانصياع والتماهي. ونحن نعلم أن الإنسان لا يستجيب إلى مؤثر اجتماعي عبر آلية الاستبطان، إلا إذا تحلى هذا المؤثر بالمصداقية، وكان قادرا على تفعيل رغبة القيام بالفعل الصحيح في الآن ذاته، لذلك تمتاز هذه الآلية بأنها قادرة على تحويل المؤثرات الاجتماعية إلى قوى نفسية راسخة. من شأنها

---

(1) Ibid , p 85

(2) شرابي، هشام (1981)، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بنية العائلة في المجتمع العربي: الإشكالية، العجز، التهرب، الـوعي والتغيـر. الإنسان العربي والتحدي الحضاري المثقف العربي والمستقبل الاجتماعي والتلفزيون**، مرجع سابق، ص 40

(3) انظر المرجع السابق نفسه، ص 42.

(4) المرجع السابق نفسه، 47.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 68.

(6) المرجع السابق نفسه، ص 85.

(7) المرجع السابق نفسه، ص 90، 91.

تدعيم الإرادة الحرة للفرد، وإطلاق قواه الإبداعية، وشحذ حسه الإنساني وتفعيل نزعته إلى احترام الآخرين"[1]

ويتمثل دور التذويت في أنه بقدر "ما ينخرط الفرد في الحداثة وتتشرب قيمها يرفض أن يعامل نفسه من منطلق الولاء العائلي والطائفي والعشائري، وينزع إلى التواصل مع أقرانه على أسس ومبادئ المساواة والحق والقانون والحرية". ولما أخفقت الدولة القطرية في تلبية هذا النزوع المواطني أدى إلى "فتح آفاق الحركة القومية العربية أي دفع إلى بناء قومية جديدة متجاوزة للقوميات القطرية وقائمة في المستقبل والحلم معا"[2]. إن طرح غليون وإن اعتبر متقدما بخصوص تذويت قيم الحداثة والديمقراطية، إلا أنه يوظفه في سياق الديمقراطية التواصلية، وعمادها الفعل التواصلي الذي يحرص على ذكره في أغلب تحليلاته.

لقد تحدثت فيما سبق عن التعليم من جهة أهميته وأثره في التحولات التي يجلبها معه على البنية الاجتماعية، والتعليم المدني الديمقراطي وأثره على شخصية الفرد وسلوكه في المجتمع الديمقراطي، والتعليم لممارسة العملية الديمقراطية بكل حيثياتها، والتذويت باعتباره مركزيا في تثبيت القيم الديمقراطية في الفرد والمجتمع. وهي أمور وإن كان جزء منها يقع في السياق الإجرائي إلا إنه مهم للتوعية بأهمية التعليم ودوره في الإعداد والمشاركة في التحول الديمقراطي، وعلى الخصوص دمقرطة العملية التعليمية في العالم العربي. وإذا صح التنبؤ بأننا ربما سنسير يوما ما بواسطة الحكومات الإلكترونية، فإن التأكيد على التعليم باعتباره شرط التعبئة والمشاركة والاستدماج والاعتراف بالآخر سيتضاعف.

وهناك أهمية بالغة لما يدعى **"ترتيبات من أجل السلطة"** في عملية التحول الديمقراطي: وهي تلك الترتيبات التي تصل إلى الكشف عن فحوى الديمقراطية وماهيتها. إن وضع لائحة لعناصر جملة مقومات الشخصية الديمقراطية يتطلب "معرفة الكثير مما تشتمل عليه الثقافة الديمقراطية: المرونة، والثقة، والفعالية، والانفتاح على الأفكار والتجارب الجديدة، والتسامح حيال الاختلافات والمواقف الملتبسة، وتقبل الآخرين، وتبني موقف حيال السلطة لا يكون خضوعا أعمى ولا رفضا عدائيا بل يكون موقفا مسؤولا ويكون مع ذلك دائم الحذر"[3]. كما أن **للفعالية السياسية** دوراً في عملية التعبئة، حيث يتحدد شكل الفعالية السياسية أو الجدارة "بعوامل عديدة، بما في ذلك المشاركة المبكرة ومقدرة النظام السياسي على الاستجابة الفعلية، بالإضافة إلى وجود اعتقاد عام بالشرعية الديمقراطية"[4]. وتكمل العلاقات الاتحادية أو الطوعية "دور الأحزاب السياسية في تحفيز المشاركة السياسية ورفع مستوى الفاعلية السياسية والمهارة عند المواطنين الديمقراطيين، وتعزز تقدير أهمية الواجبات وكذلك الحقوق في المواطنية الديمقراطية". ومن المهم الإشارة "إلى العلاقة التكافلية والتقوية المتبادلة بين المشاركة في المجتمع المدني والمشاركة في الحياة السياسية"[5]. كذلك فإن "تطوير مقومات

---

[1] الريضي، سعد موسى (2008)، أثر العولمة في المواطنة، مرجع سابق، ص 123.

[2] غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، مرجع سابق، ص 192.

[3] دايموند، لاري (1994) **مصادر الديمقراطية ثقافة المجموع أم دور النخبة**،مرجع سابق، ص 21.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 23.

[5] دايموند، لاري (1995) **الثورة الديمقراطية النضال من أجل الحرية والتعددية في العالم النامي**،مرجع سابق ن ص 18.

أكثر شمولية ودقة للمشاركة الديمقراطية يتطلب الحاجة لـ: التسامح واحترام الآخرين، وسائل التوصل إلى توافق داخل الفئة، مجالات التعاون بين الناس من أجل حلّ مشكلات مجتمعاتهم". وتساعد الجماعات الطوعية على تحسين "مهارات المواطنية والاندماج التنظيمي... مضاعفة قدرات المجموعات لتحسين أوضاعهم المعيشية الذاتية بمعزل عن الدولة، على الصعيد المحلي خصوصا... واختيار وتدريب زعماء سياسيين جدد"[(1)].

وتعتبر **المرونة** عاملا مهما في عملية التعبئة والاستدماج والتحول الديمقراطي، فبواسطة الحفاظ على مجتمع مفتوح توصف الديمقراطية بأنها جيدة بسبب أن حرياتها تعطي مرونة وتنوع واسع من الاختيار. كما يمكن "بواسطة المرونة الحفاظ على وحدة الهدف وعلى الاختلاف في النشاط داخل الفرق الكميونية"[(2)] وتشير المرونة السياسية إلى العلاقة بين الهيكل السياسي والمضمون substance الاجتماعي، لدرجة التوازي parallelism (وتغير متزامن) بين الهيكل السياسي (وتوزيع القوة السياسية داخلها) وتوزيع القوة الاجتماعية[(3)].

إن تغيير النظام السياسي ربما لا يعتمد كثيرا على الغنى النسبي للجماعات لكن ذلك يمكن أن يحدث من خلال السماح لجماعات جديدة بالانضمام (ووضعها تحت سقف واحد، العمال مثلا)، نقل هذه الجماعات من مرحلة درجة الفعل فيها منخفضة، حيث لا نخبة داخلية ولا خارجية قادرة على أن تحشدهم (تعبئهم داخل فعل سياسي مستقر) إلى مرحلة سابقة على التعبئة. والطبقة الأولى من النخبة الخارجية تحدث من خلال عملية التذويت، تذويت وإدماج مبدأ السيطرة في النفس بحيث يصبح مبدأ هاديا. الأنظمة السياسية المرنة تحول مؤسساتها السياسية، هياكلها، وتوزع القوة بينهم لتسمح بالدخول التدريجي للجماعات الجديدة إلى العمليات السياسية. وكلما أصبحت القاعدة السياسية أوسع، بلغة مشاركة أعضاء المجتمع في العمليات السياسية، تصبح الحكومة أكثر استجابة. المرونة : هنا هي مؤشر للقدرة على الانتقال، الاستجابة هي نتيجة للتحول المخصوص والمحدد – توسع القاعدة السياسية[(4)].

**وللثقة** دور أساسي في التعبئة والتحول الديمقراطي وفي التعرف إلى فحوى الديمقراطية. وهي تندرج تحت ما يسمى رأس المال الاجتماعي، حيث العلاقات بين الناس أفقية بشكل أولي. يأتون معا باعتبارهم أفرادا مع كرامة متساوية، وحقوق، والتزامات وهذه المساواة مرسخة في القوانين، الجماعة المدنية ليست شيئا خياليا لكنها تتساوق مع الاهتمام بالذات واحترام الذات، هذه الثقة ليست متجذرة فقط في ثقافة مدنية. المواطنون يحملون هكذا ثقة بسبب أن هناك مؤسسات فعالة وقوية من الحكم تستميل وتكافئ السلوك المدني. ثقافة الثقة، التعاون، التبادلية، التقيد، التسامح، والتسوية لا تكون مستدامة بدون مؤسسات سياسية داعمة[(5)]. والناس "يمنحون ثقتهم لتلك المؤسسات المرتبطة بنوع من التنظيمات

---

(1) المرجع السابق نفسه، ص 19، 20.
(2) المرجع السابق نفسه، ص 86.
(3) Etzioni,Amitai (1971), **The Active Society** ,p 507.
(4) Ibid , 512
(5) Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy,** p 297.

السياسية التي تعكس هوية المشاركين"[1] وتتفق مع بشارة في اعتباره وجود مجموعة من العادات والسلوكيات التي تتميز بالثقة المتبادلة شرطا جوهريا في تطور الحياة الثقافية والمشاركة السياسية[2]. إلا أن اعتباره الشرط المسبق لتطور درجة من الثقة هو توافر إطار نحن المتخيلة، متخيلة كأنها جماعة عضوية، والقول إنها شرط لازم لنشوء درجة من الثقة تمكن من الاختلاف والتنافس[3]. هو تفسير لموضوعة الثقة، وحتى سياسة الاختلاف والاعتراف بالأخر، لا يتناسب مع الطرح الديمقراطي الليبرالي كما رأينا.

ويبدو أن العناية الشديدة بمفهوم المشاركة هو عامل أساسي في عملية التحول الديمقراطي على اعتبار أن المشاركة تساعد "على زرع الثقة وخلق شروط المناعة الديمقراطية حتى في مشاريع رسم وانجاز اندماج قطري – إقليمي – قومي"[4]. الثقة وقيم التوافق والتطلع لتسويات مربحة للجميع هي "من السمات الضعيفة أو شبه المنعدمة في الثقافة السياسية الناظمة للتجمعات الإقليمية العربية"[5] وربما يكون من أسباب ذلك هو حالة اندماج النخب العربية مع المجال الغربي.

والأصل أنه "يجب أن تكون العلاقات الأفقية من الثقة والتعاون مبنية، بشكل فكري تصوري عبر تقسيمات إقليمية، وعرقية- لتحدي الحكم الفردي والنخب الأبوية. وهذا يتطلب مجتمع مدني غني وقوي"[6]. في المقابل، فإن عدم الثقة يتمثل في نتيجة واحدة رئيسية للسياسات الديمقراطية غير الأصلية هي أن القوة الاجتماعية الجديدة غير متحولة إلى قوة سياسية، و لهذا، فإن حاجات الجماعة الجديدة لن تكون متحولة بشكل تناسبي وسريع لمراكز سيطرة المجتمع.وهذا يقود إلى استجابات متأخرة وغير مناسبة، نفور المفكرين والجماعات التي نجحت في الحشد، فالسياسات غير الأصلية لا تستطيع حشد طاقة كافية لمستويات أعلى للتفاعل الاجتماعي[7]. باختصار، السياسات غير الأصلية تلمح إلى كل من تبيئة المحافظين والتحول الاجتماعي المتطرف[8]. وقد أظهرت دراسات كثيرة علاقة قوية بين الثقة بما يهم الشخص فعلا والمدى الذي ينخرط فيه الفرد في السياسية. كلما كان إحساسه بالفعالية السياسية أضعف يكون على الأرجح أقل انخراطا في السياسة[9]. كذلك "الثقة العالية بالعدالة الشاملة، وبالشرعية وبالاستقرار، والقرارات العادلة في نظام سياسي واحد، ربما تجعل مشاركة الفرد الخاصة تبدو غير ضرورية"[10].

- **التسامح:** يتمثل معنى معيار التسامح، باعتباره مبدأ سياسيا، في الخبرة الغربية في أن يتفق الأفراد على أن يعيشوا

---

[1] إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، مرجع سابق، ص 425.

[2] انظر بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق ص 90

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 178

[4] مالكي، امحمد (2009 )، قراءة نقدية في تجربة التجمعات الإقليمية العربية، مرجع سابق، 180.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 202.

[6] Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**, p 300

[7] Etzioni, Amitai (1971) **The Active Society** ,p 637.

[8] Ibid ,p 638

[9] Dahl, Robert A., (1970), **Modern Political Analysis**, p 81

[10] Ibid , p 85

ويتركوا غيرهم يعيشون (to live and let live) من خلال إيجاد مساحات مستقلة في المجتمع يمكن للجميع فيها أن يمارسوا معتقداتهم وطرقهم في الحياة وفق الأسلوب الذي يرونه مناسباً. والقول بأنه في التسامح الديني "مع الرؤى الدينية الأخرى ليس مطلوبا من الفرد أن يفهم أو يتفهم، أو حتى يطبق وجهات نظر فرد آخر على نفسه، ولكنه مطالب بدلا من ذلك، فقط ألا يتدخل في الشعائر الدينية للآخر". هذا القول قد يجعلنا غير قادرين على فهم قيم الآخرين ويضعنا في عزلة، بحيث لا نجد في هذه الأوضاع "للحقوق الممنوحة للجماعات المتسامح معها القيمة نفسها للحقوق الممنوحة للعناصر الأخرى في المجتمع. وهذا يعني أنه حتى إذا كان لدى الجميع الحقوق نفسها، فإنه نظرا لاختلاف قيم الحقوق يمكن للبعض أن يتصرفوا في حقوقهم بحرية أكثر مما يستطيع الآخرون"[1]

ويشمل معيار الاحترام المتبادل تأمين الحقوق الكاملة لجميع المواطنين وضمان قيمة متساوية لها. ونمط المحافظة على الاحترام المتبادل يتمثل في أنني يجب أن أتعلم وأحترم أفكار ووجهات نظر الآخرين من أصحاب الديانات والوظائف الأخرى، وأعمل على اكتشاف أسباب إيمانهم بتلك الرؤى، وأن أحدد الأسباب التي يستعملونها في الدفاع عن مواقفهم. وخلال القيام بهذه العملية، فإنني أفسح مجالاً للرؤية التي تختلف عن رؤيتي، وأزيل العوائق بينهما. وعليه لا يصبح الآخرون غرباء، ويكون بمقدوري منحهم كامل حقوقهم[2] ومن خلال إظهار التسامح أو الاحترام المتبادل يتم الحفاظ على المجتمع المدني. وبالرغم من أهمية الاحترام المتبادل، فإن التسامح هو الشرط المسبق والخطوة الأولى لتحقيق الاحترام المتبادل[3]. إن الإجماع المتداخل عند راولز باعتباره من القيم المتعلقة بالمفهوم السياسي لديمقراطية دستورية يشتمل على تسامح لوك (Locke) وعلى صور من مبدأ الاحترام المتبادل". ففي منح الآخرين الحقوق نفسها التي نتوقعها لأنفسنا، وللمقربين منا، فنحن نضمن لكل فرد معاملة تتصف بحفظ الكرامة، واحترام الذات. علاوة على ذلك فإن مذهب العقل العام... يتطلب من الأفراد مشاركة كل منهم الآخر في التشاور حول قضايا مشتركة، وعامة، وهو المشروع الذي يقتضي منا... أن نضع في اعتبارنا وجهة نظر الآخرين ممن لا نتفق معهم. فنحن بهذه الطريقة إنما نفصح عن احترام تجاه الآخرين مرة أخرى، ولكن هذه المرة يرتبط الاحترام بمجهود كل منا في إدخال الآخرين في صياغة اتفاقات قضايا عامة مهمة"[4].

وتبرز الحاجة للتسامح، حسب راولز، عندما ينظر للمجتمع باعتباره فاقدا للعدالة، حيث يكمن "حل هذه المشكلة في إيجاد طرق تجعل المجتمع أكثر عدلا بما في ذلك طرق خلق التسامح وسط الناس ذوي الرؤى، والمصالح المتنوعة والمختلفة"[5]. ولا بد من التأكيد أنه "لا بد من أن يكون هناك احترام لعدة فضائل مدنية من قبيل التسامح، والاحترام

---

[1] ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 75.

[2] انظر المرجع : السابق نفسه، ص 77.

[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 75، 78

[4] المرجع السابق نفسه، ص 466،465

[5] المرجع السابق نفسه، ص 616.

المتبادل التي تساعد على تنفيذ الالتزام بالحرية"[1]. إن تعريف التسامح باعتباره مبدأ سياسيا يبدو مشابها لمبدأ الاحترام المتبادل، ولكنه لا يستطيع "حماية حقوق الجميع إلا عندما يكون مطعما بمبدأ الاحترام المتبادل"[2]. ففي المؤسسات "السياسية والعامة، تسمح الأخلاق الحميدة، والتي نقصد بها هنا السلوك الحضاري [civility] بمعنى المجاملة، بقيام تعاون بين أشخاص ذوي نزعات مختلفة ومتعادية على الأغلب"[3].

ويستدعي موضوع التسامح الحديث عن التعددية التي لا تعني مجرد "التسليم بالوجود الفعلي لأشخاص لا يفكرون مثلك، وإنما أعني بها أن يدرج المؤمن في عقيدته الخاصة الوجود المشروع لمعتقدات أخرى... التعددية بوصفها معطى وقاعدة يقوم عليهما المجتمع شيء، والتعددية الموجودة في ذهن المتدينين شيء آخر... إن كل فرد يسلّم بحرية الآخر، ولكن ذلك لا يمنعه من أن يحتفظ لنفسه بنمط من الأيمان الراسخ الذي يستعيد لاحتمال وجود معتقدات أخرى. هذا هو الفرق الكامل بين التسامح بوصفه نظاماً سياسياً والتعددية باعتبارها مبدءاً فكرياً. إن نسبية الإيمان الخاصة هذه... هي ثمرة تغلغل الروح الديمقراطية داخل فكرة الإيمان نفسها. وتحول العقائد إلى هويات دينية هو نتيجتها المباشرة"[4]. على أن هذا الطرح يندرج في مسار العلمانية المتطرفة التي قد لا تكون منسجمة مع الكيفية التي يجب فيها انجاز تسامح ديني بالصورة التي تطرح هنا.

و"ليس التسامح حرية التفكير فقط لكنه تسامح حيال القيود على حرية التفكير التي تفرضها الأديان على أتباعها". ولهذا علينا "التسامح بالعقدية الدينية والانكباب ظرفياً على تثمين حرية الفكر والذهنية النقدية في التعليم الرسمي. إن هذا التسامح أكثر إشكالية فيما يتعلق باللامساواة في الأوضاع بين الناس والتي تضمنتها بعض العقائد الدينية". خصوصا في تبعية المرأة للرجل[5]. طبعاً ليس هناك اتفاق على أن المرأة لها دور الإتباع في الإسلام مثلاً. ويعتقد أن المسلمين ينوون أن يكونوا في القضايا الاجتماعية أقل ليبرالية وتسامحا، وفي أسئلة الديمقراطية، مثل التسامح السياسي والمشاركة لا يختلفون عن غير المسلمين[6]. وأتفق مع دايموند على أن المهم ليس العقيدة الثابتة (fixed doctrine) بل المحاولة والنمو المستمر لتفسيرات الإسلام[7]. على أن التجربة التركية ربما تظهر ما يناقض الادعاء الأول؛ حيث بينت تجربة نساء حزب الرفاه أن العادات والتقاليد للعائلة التركية المسلمة يمكن منحها وظائف جديدة، أي المرور، وتحويل الاجتماعي إلى السياسي. وبدون توافر مبدأ التسامح باعتباره شرطا مسبقا لحرية الاعتقاد لا يمكن للتعبئة الصاعدة التي مكنت نساء حزب الرفاه من ممارسة نشاطهن أن تتم.

وفي الإجابة على سؤال مثل "كيف ننجز تسامحا دينيا؟ قدم بعض الباحثين بعض النصائح منها "أن الدولة لا

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 629

[2] المرجع السابق نفسه، ص 700.

[3] شلس، إدوارد (1995)، السلوك الحضاري والمجتمع المتمدن، مرجع سابق، ص16.

[4] غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، مرجع سابق، ص 119.

[5] انظر فلوربابيه، مارك (2007)، **الرأسمالية أم الديمقراطية؟ خيار القرن الواحد والعشرين**، مرجع سابق، ص 68، 69.

[6] Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy,** p35

[7] Ibid , p 35

تستطيع جعل الاعتقاد الديني عبئا بواسطة إقصاء المواطنين المتدينين من فوائد المواطنية. على السياسة العامة أن تبيئ الممارسة الدينية في نموذج موافقات أو رخص قانونية واستثناءات من المنع القانوني إذا كان ذلك ضروريا"[1]. حيث يحكم المفهوم الفلسفي للتسامح "العلاقات البينية/البين جماعية، وعلاقات الدولة–الشخص، وعلاقات المجموعة–الدولة[2]. ومن أهم المظاهر التي يملكها: 1. الاختلاف: ما هو متُسامح به يختلف من مفهوم المتسامح لما يجب أن يكون منجزا، ذو قيمة معينة valued أو معتقدا. 2. الأهمية: ما هو متسامح به بواسطة المتسامح هو ليس تافها بالنسبة له. 3. المعارضة: المتسامح لا يوافق على و/أو لا يرغب بما تتسامح به. 4. السلطة/القوة: المتسامحة ذاتها تعتقد أنها تملك القوة لأن تكبت ما تم التسامح به. 5. عدم الرفض: المتسامح لا يمارس هذه القوة. 6. المطلب: التسامح هو حق و/أو وسيلة ملائمة، والمتسامح هو فاضل، و/أو عادل، و/أو حكيم/متعقل. وهذه المظاهر الأربعة تفسر نتائج التسامح، وهي الشروط التي فيها تصف فاعلا واحدا بمعنى تام باعتباره متسامحا مع الآخر. فمثلا يصرح المظهر الأول بشرط واضح للتسامح: ما لم تختلف مجموعة عني لا أستطيع أن أكون قابلا أن أتسامح معهم. وفي التحول لـ 3. حتى يكون التحول ممكنا ومناسبا يجب أن تكون القضية أن المتسامح هو معارض لما هو متسامح به، وهذه المعارضة يمكن أن تأخذ شكل عدم الرغبة و/أو عدم الموافقة. ويتعلق المظهرين الرابع والخامس بالسيطرة، المتسامح يعتقد نفسه أنه قادر على ممارسة ما تسامح به. ويصرح المظهر الرابع بنتيجة التسامح، ويصف المظهر الخامس ردة فعل المتًسامح تجاهه[3]. ويطلب التسامح لأنه بديل للحرب باعتبارها مكلفة كطريقة للتفاوض مع المعارض، والتسامح مطلوب أخلاقيا "الشخص المتسامح هو فاضل، الدولة المتسامحة هي عادلة... على أي حال مفاهيم مختلفة للتسامح تغرس حسابات مختلفة لحدود التسامح: فيلسوفان يمكن أن يكونا متفقين على كل التفاصيل من 1-6 ويمكن أن يتموضعوا على غايات مختلفة للمشهد السياسي. القول ما هو التسامح، والقول ما يجب أن يكون متسامحا هما شيئان مختلفان. إذا أخذناه كمسألة مضمونة بأن التسامح مطلوب في فضيلة الالتزام للاستقرار ضمن حدود العدالة، من ثم الديمقراطيات الطموحة يجب أن تطرح هذا السؤال : ما المبادئ التي يجب أن تضع حدود التسامح مع احترام الممارسة الدينية في المجتمعات الديمقراطية[4]. و"لتعامل الناس باعتبارهم متساوين هو أن تتجنب إعطاء حظوة لأي مفهوم للخير لدى أحدهم فوق الآخرين في أي تبرير سياسي... إن قبول التعددية يضع تحديدات على محتوى الترتيبات السياسية"[5].

إن اعتبار عزمي بشارة نحن المتخيلة شرطا للتسامح والتي تسمح بنشأة وتطوير درجة من التسامح الذي يمكّن من الاختلاف والتنافس على تعريف الخير العام لهذه الجماعة وتنظيمه بشكل سلمي، ربما لا يكفي ولا يتوافق مع ما طرح من معاني للتسامح. فهو، وإن أقصى الدين في مرحلة أولى إلا أنه عاد وسمح له بالتواجد في الفضاء العام، ولكن

---

(1) Mckinnon, Cariona (2007), Democracy, Equality And Toleration. **The Journal of Ethics, 11, p 126.**

(2) Ibid , p 127

(3) Ibid , p 128

(4) Ibid , p 129

(5) Ibid , p 141.

اشترط عليه أن يقيد نشاطه في الحلبة الخاصة. مما يعني أنه لا يحترم التعددية التي تتساوق مع التسامح باعتباره شرط حرية الاعتقاد.

ويرى الجابري أن الفلسفة تعني البحث عن الحقيقة ويورد معنى للتسامح بالمعنى الأخلاقي، ما مضمونه اعتبار التسامح موقفا فكريا وعمليا ينص على تقبل المواقف الفكرية والعملية للآخر، سواء أجاءت متفقة مع مواقفنا أم مخالفة، ليخلص بأن التسامح هو احترام الموقف المخالف. ويرى أن الفلسفة باعتبارها بحثا عن الحقيقية واعترافها "بالتعدد والاختلاف هي ميدان للاجتهاد. والتسامح يتحقق في الاجتهاد... كما أن اعتماد الشك في التفكير الفلسفي والأخذ بنسبية الحقيقة، هو التسامح بعينه، فهو اعتراف بالاختلاف وبمشروعية الخلاف"[(1)]. مؤكدا أن ابن رشد ارتفع بالتسامح إلى مستوى العدل، ونظر إلى احترام الرأي الأخر على أنه أعلى مرتبة من التسامح، مستوى العدل والإيثار[(2)]. ويعلل سبب غياب التسامح عن الفلسفة العربية أو الأوروبية أنه "ليس مفهوما أصيلا في الفلسفة، بل هو يقع بين الفلسفة والأيديولوجيا... هذه الكلمة لم تدخل الفلسفة من باب الفلسفة نفسها بل من باب الفكر الذي يعبر عن الصراع الاجتماعي أو يحاول التخفيف منه، وبعبارة أخرى: باب الأيديولوجي"[(3)]. كما يبين أنه حتى تشتغل الديمقراطية فيشترط "احترام الحق في الاختلاف والحق في التعبير الحر. ويأتي التسامح بعد ذلك ليعني تمكين الأقلية السياسية أو الدينية أو الإثنية من الحضور في المؤسسات الديمقراطية، لا بناء على قوتها العددية وحسب، بل بناء أيضا وبالخصوص، على حقها في أن تكون ممثلة تمثيلا يمكّنها من إسماع صوتها وممارسة حقها المشروع في الدفاع عن مصالحها"[(4)]. "ولكي يغدو التسامح قيمة يدخل العدل في مضمونها، وتزيد عليه، يجب إعطاء الأولوية لتوفير حق الغير: إعطاء الأولوية للغير، داخل المساواة، فذاك هو التسامح"[(5)]. إن الجابري وإن بدا راغبا في الانتصار لابن رشد، في الدفاع عن الفلسفة، التي من معانيها التسامح فإن الجابري في تعريفه للتسامح باعتباره احترام الموقف المخالف يكون قد طرح موقفا غير مكتمل لمفهوم التسامح في الفلسفة الغربية، حيث مبدأ التسامح لا يعمل من دون الاحترام المتبادل. وهو إذ يحد ويقتصر التسامح بالشك ونسبية الحقيقية ربما يناقض نفسه، إذ لا يعرفنا على الوسيلة التي يتسامح فيها مع من يحملون معتقدات دينية. إن الحاجة للتسامح تبرز حين تغيب العدالة، باعتبارها واحدا من الشروط المسبقة للديمقراطية، لذلك لا يستقيم جعلها جزئية من التسامح وجعله شرطها المسبق، فالتسامح يدخل هو في العدالة كقيمة. وواضح المطالبة بإعطاء الأولوية للغير داخل المساواة، أنه يتلاعب بالألفاظ بقصد تقديم النموذج المساواتي سيرا على خطى ماركس على العدالة.

ويعرف بعض الباحثين التسامح أو السماحة في المفهوم الحضاري الإسلامي بأنه "التزام ضابط التوازن

---

(1) الجابري، محمد عابد (2007)، **قضايا في الفكر المعاصر العولمة – صراع الحضارات – العودة إلى الأخلاق - التسامح الديمقراطية ونظام القيم – الفلسفة والمدينة**، مرجع سابق، ص 20.

(2) انظر المرجع السابق نفسه، ص 23.

(3) المرجع السابق نفسه، ص 25.

(4) المرجع السابق نفسه، ص 30.

(5) المرجع السابق نفسه، ص 31.

والاعتدال في خطاب الآخرين والتعامل معهم نظريا وعمليا على أساس منهج موضوعي مرن، دون ضرر ولا إضرار، ودون انتظار مقابل أو جزاء"[1]. "والاعتراف بالآخر مسلما كان أو غير مسلم هو منهج التعامل مع البشرية في القرآن المجيد"[2] مبينا أن الإسلام أقام "أصول التسامح على قاعدة صلبة وقوية وهي الحوار البناء الذي يعتمد على الاحترام المتبادل بين أطراف الحوار، واعتراف كل جانب بالأخر"[3]. معتبرا أن دعوة أوروبا "إلى ضرورة اندماج الجاليات الإسلامية مع مناهج النظام الغربي في فرنسا وغيرها، وهذا يعني تدمير الهويات الثقافية الإسلامية وإذابة الشخصية والمقومات الإسلامية. واليوم يريد بعض الدعاة الغربيين إلغاء مفهوم التسامح تحت ستار التعددية الثقافية والحوار بين الأديان ونحو ذلك من العناوين المضللة"[4] ويتضح من طرح هذا الباحث أنه بعيد عن مفهوم التسامح بالصورة التي حاولت طرحها، حيث إن الاعتراف بالأخر الذي أشار إليه يرتب حماية حقوقا لم يشر إليها. أما وصفه للممارسة الأوروبية تجاه الجاليات الإسلامية، فيغيب عنها معرفة ما قدمته من أن تلك الجاليات تتفاعل مع الفضاء الأوروبي السياسي وفق آلياته، حيث تطالب بحقوقها بلغة الحقوق الطبيعية، التي ربما يحتاج الباحث الإطلاع على صورتها قبل إتهام الغرب بمحاولته إلغاء مفهوم التسامح.علما بأن تحقق التعددية التي يتحدث عنها تكفل اشتغال التسامح بصورة ما.

و"يقول القرضاوي إن الإسلام طور مفهوم التسامح إلى درجة أن غير المؤمنين يسمح لهم شرعا باتخاذ مواقف مخالفة للإسلام. فالإسلام لم يشر إلى إكراه الناس على الإيمان بالإسلام، كما احترام شعائر الآخرين... يعتبر القرضاوي أن على غير المسلمين مراعاة مشاعر المسلمين في المسائل التي لا تشكل خرقا للقوانين الشرعية. لذا، فالتسامح يجب أن يقوم لا على مراعاة قضايا تفصيلية، فقط، بل أيضا على النيات الحسنة والتعامل الخلاق والعدل والرحمة والخير، وهي كلها تقع خارج الإطار القانوني البحت"[5]. إن الحديث عن معنى للتسامح يتضمن قبول المواقف المخالفة يخدم تطوير هذا المفهوم. وهو يعتبر مجال التسامح متجاوزا للحدود القانونية، أي حماية الحقوق، إلى الممارسة العملية أو السلوك المدني. إلا أن المطلوب بصورة أساسية هو تذويت التسامح مؤسسيا، حتى يسمح بالتعبئة تجاه التحول الديمقراطي، ويسهل عملية الإستدماج الاجتماعي. ويساعد على دمقرطة التعليم، ويكفل سياسة الإعتراف بالأخر، وأخيرا حتى يشغل المجتمع المدني، باعتباره مكملا لمبدأ الاحترام المتبادل، والشرط المسبق لحرية الاعتقاد.

**التوازن: إن** البحث عن التوازن هو جوهر الموقف الديمقراطي. ويذكر أن الفلاسفة البراجماتيين أصابوا عندما قالوا "إن الفكر البشري لا ينشأ في حالة التوازن التام بين الإنسان وبيئته ونادرا ما تتحقق هذه الحالة، فالغالب أن يكون هناك نوع من اللاتوازن بين الإنسان بل بين الكائن الحي بوجه عام وبين المؤثرات البيئية المحيطة به، وما الفكر

---

[1] الزحيلي، وهبة (2008)، ثقافة التسامح بين الغرب والشرق، **التسامح،** 6 (23)، ص 280.

[2] المرجع السابق نفسه، ص 281.

[3] المرجع السابق نفسه، ص 285.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 290.

[5] الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**، مرجع سابق، ص 165.

إلا تلك الأداة أو بتعبير أدق فإن الفكر واحد من الأدوات التي يستعين بها الإنسان على اجتياز حالة اللاتوازن تلك"[1] كما يعتبر التوازن الديمقراطي "حصيلة تسوية متجددة باستمرار بين عناصر المجتمع المتنوعة"[2].

إن التوازن لا يقترح نموذجا من المجتمع ثابتا ولا متغيرا، إنما يقول: إن المجتمعات التي هي بشكل مستمر رهن بـ /أو متوقفة على الاضطرابات من نوع واحد أو آخر لديها ميل لإعادة تأكيد تكاملية أجزائها لتنتج نشاطا بشكل منظم، وبشكل عام، تضامنا اجتماعيا. التوازن هو نموذج إستراتيجية بحتة، إن الإستراتيجية تكون جيدة فقط إذا ما كانت فرضياتها صالحة. وفرضيات مفهوم التوازن بسيطة. أهمها أن المعايير والنشاطات إما وحدوية أو تنزع باتجاه الوحدة. المعيار سوف يعدل أو يتوافق مع المعرفة السلوكية، والمعايير، على أي حال، لا تتغير، حسب الوظائفية البنيوية، لتعكس فقط أي سلوك، لأن اتجاه ومدى التغيير مشروطان بمعايير أخرى. لكن المعايير نفسها تملك تكويناً داخلياً ومتطلباً متبادلاً ليعمل ضد تطور أي تناقضات ضمن النظام الذي تشكله[3] والنظام المعياري المكمل، فوق ذلك، مثبت ضمن الجهاز المحفز للفاعل. إنه جزء من نظام السيطرة الاجتماعية المستمرة، لأجل نشاط مستقر يعتمد على معايير مشتركة وتوقعات بإجماع القيم العامة. أخيرا، إن وجود القيم، التي هي أيضا داخلية في الفاعل وبالنسبة له تمنح شرعية لكل الأشكال المؤسسية[4] بينما تزود المعايير صورة الأمر ومناسبته، ولها وظيفتها باعتبارها سيناريو النشاط. وربما تعيق أو تحدد، ولكنها يمكن أن تعطي حرية الحركة[5].

لإحلال التوازن في الحكم لا بد من البحث عن مصادر للسلطة خارج الحكومة، ومن ثم تُمنع الحكومة "من أن تصير من القوة بما لا طاقة للناس به"[6]. حيث يرى توكفيل أن "المجتمع المدني كوسيط يوازن الدولة ويحد من تأثيرها المباشر في الأفراد"[7]. كما تشكل السلطة القضائية عامل تنظيم للتوازن "بين السلطات، ثم بين الحكام والمحكومين"[8].

لابد في البداية من السؤال حول كيفية تحقق التوازن؟ يجب أن تكون القطاعات المختلفة في حال توازن سلمي مع بعضها البعض. ولا يمكن أن يتحقق التوازن عن طريق "حلول وسط عقلانية صريحة في مؤسسات سياسية. ويمكن المساومة على اختلافات المصالح،عادةً، وحلها بالتعاقد، ضمن إطار مجتمع متمدن. أما اختلافات الأفكار فلا يمكن عادة تسويتها أو خلق انسجام فيها أو تحقيق قبول عالمي بها عن طريق تطبيق عقلاني لمعيار واضح للصالح العام... إنه مثال جدير بالأخذ به، لكنه غير قابل للتطبيق. فهو يفترض وجود مصلحة أساسية عامة متأصلة في المجتمع هي فوق كل المصالح الأخرى للأطراف المعنية، حالما يكشف عنها، ويفترض أيضاً وجود عقلانية قوية الإقناع

---

[1] كريسبني، أنطوني دي ومينوج، كينيث (1996)، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، مرجع سابق، ص 6.

[2] إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، مرجع سابق، ص 394.

[3] Murphy, Robert F.(1972), **The Dialectics of Social Life ,Alarms and Excursions in Anthropological Theory,** p 231.

[4] Ibid , p 232.

[5] Ibid , p 241

[6] ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، مرجع سابق، ص 528.

[7] بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني، دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع المدني العربي)**، مرجع سابق، ص 12.

[8] بلقزيز، عبد الإله (2007)، **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**، مرجع سابق، ص 116

ومعرفة تجريبية متعلقة بها بدرجة عالية من الدقة والمصداقية... فإذا لم يكن ممكناً تحقيق هذه الأساليب من تسوية الخلافات بالتعاقد أو المنطق العقلي، فإن البديل الوحيد لنزاع مفكك وصار هو خلق تضامن يتجاوز الطوائف، ويقدر على كبح جماح الخلافات حتى لا تتسع إلى حد مفرط أو تصبح حادة"[1].

ولا يعتبر التوافق القائم على التوازن بين الطوائف أو العشائر ديمقراطية. وعلى الرغم من أنه قد يوجد آليات رقابية متبادلة تمنع الاستبداد، إلا أنه ليس التوازن الديمقراطي المطلوب "لأن وحداته المكونة الأساسية هي الطوائف وليس المواطنين"[2]. وشرط التوازن الأولي أن يكون بين قوى ديمقراطية، لذا لا يعد التوازن والسلم الأهلي والتعاون بين القوى التقليدية ديمقراطية. فتعدد الانتماءات العضوية وتسييسها ربما يقيد السلطة ولكنها لا تخلق ديمقراطية[3]. لذلك فإن المجال السياسي التقليدي القائم على التوازن العصبوي "يضمن شكلا من توزيع السلطة". إلا أنه يتميز بالانغلاق "وضمور مساحة السياسة فيه"[4]. ويعتقد أن وظيفة المستبد العادل في تحقيق التوازن وإعادة تحقيقه باستمرار، حيث التوازن ينزل بطريقة رأسية من الرأس إلى القاعدة، لم تعد تنفع في العصر الحالي، على الرغم من استمرار بعض نماذجها في عالمنا العربي. لأن التوازن ينطلق "من القاعدة إلى القمة. توسيع الحريات يؤدي إلى سلطة عادلة. فالعدل هو القيمة الأساسية في التوازن الأول والحرية هي السائدة في النموذج الثاني. ولا يعيش المجتمع العربي أيا من النسقين". والحل يكمن في رفض كل السلطة المطلقة، ودفع الديمقراطية في المسار القانوني. وعلينا الاستفادة من قيم النسقين التي تدعم "ديمقراطية السلطة وتوسيع الإطار الاجتماعي لممارستها"[5]. والطبقة الوسطى هي القادرة على ملئ "وظيفة التوازن السياسي"[6]. وليس "التوازن من الأمور الثابتة، ليس طريقا، إنما هو استقرار مؤقت يميز علاقة محددة بين عناصر متناقضة. وكلما تغيرت قوة هذه العناصر وموقعها، اقتضى الحفاظ على التوازن تبدلا في الموقف من هذا وذاك"[7]. إن ما يطرحه برهان غليون في موضوع التوازن لا يخدم الديمقراطية التمثيلية الليبرالية، فحديثه عن الطبقة الوسطى ودورها في إحداث التوازن، جاء في سياق شرحه للديمقراطية الليبرالية، وقد أشرت سابقا إلى موقفه من الطبقة الوسطى، كما أن المقاربة التي يقدمها في حديثه عن نموذجي التوازن الرأسي والقاعدي، إنما هدف منها تفضيل القاعدي الذي ينسجم مع إعطاء الماركسية الحرية الأولية كقيمة تحرر سياسي، حيث يخلص إلى المطالبة بتحقق التوازن من خلال المسار القانوني (التنظيم) الذي يمثل روح الديمقراطية التداولية.

كما يمكن أيضا أن يوظف التركيز على الاتجاه القانوني في تثبيت الشرعية دون دمقرطة حقيقية. حيث حاولت بعض الأنظمة العربية ترسيخ شرعية عقلانية قانونية كمصدر آخر للشرعية ولزيادة فعاليتها "لتشمل صورا منها

---

[1] شلس، إدوارد (1995)، السلوك الحضاري والمجتمع المتمدن، مرجع سابق، ص 22.
[2] بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، مرجع سابق، ص 186.
[3] انظر المرجع السابق نفسه، ص 236، 237.
[4] بلقزيز، عبد الإله (2007)، **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**، مرجع سابق، **ص 162**.
[5] غليون، برهان، تعقيب، في: سعد الدين إبراهيم وآخرون (محرر) **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، مرجع سابق، ص 293
[6] غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، مرجع سابق، ص 78.
[7] غليون، برهان (2006)، **اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، مرجع سابق، ص 304.

المحافظة على التوازن بين القوى القديمة والقوى الجديدة، ولحفظ سلطة التوازن تحاشت الأنظمة الملكية فرض صيغة انصهارية وطنية موحدة على التكوينات الإثنية والجهوية في أقطارها بل استفادت من التعددية الاجتماعية تنافسيا. والإثنية بإذكاء التنافس بينها مع تقنينه"[1]. إن وسيلة بناء الفضاء الاجتماعي المشترك هي التبادل والتواصل بين أفراد المجتمع، بحيث يشكل الفضاء الاجتماعي شرطا للتعايش، وبهذا يعتبر التداول شرطا لتحقيق التوازن وتجديد السلطة[2]. إن التداول القائم على الفعل التواصلي هو شرط تحقيق التوازن، وهذا يؤكد عدم إيمان غليون بالديمقراطية التمثيلية الليبرالية.

ويرى غليون أن الحداثة تسببت في تمزيق النسيج الاجتماعي العربي، خصوصا، أن تلك الحداثة لم يتم استيعابها وتذويتها، ويرى أن السلطة السياسية هي المسؤولة عن غياب التوازنات وتفكك السلطات الاجتماعية، لأن لها "المصلحة الأولى في أن يبقى المجتمع دون مستندات وتوازنات حتى تبقى هي مركز التوازن الوحيد فيه، ويبقى لديها مركز تجميع كل السلطات الأخرى"[3]. والحل هو في إعادة تأسيس السلطة الاجتماعية وتجاوز الانحباس الفكري وذلك بتأسيس الجدل على "قاعدة المناقشة المفتوحة وتبادل الرأي والصراع والتنافس السلمي حول بناء الشخصية والمجتمع على أسس متكاملة روحية مادية في الوقت نفسه"[4] وهو يرى أن الثقافة الفردية الليبرالية الغربية يمكن أن "تؤدي إلى تفجير كل النسيج الاجتماعي وتنثيره. وتؤثر على توازنه"[5] إن موقف غليون من الفردية الليبرالية لا يحتاج لتبرير وتفسير، وهو وإن تباكى على عدم تذويت الحداثة، فإنه لا يطلب منها إنتاج ديمقراطية تمثيلية ليبرالية، بل يعتمد النقاش الحر كوسيلة للوصول لتوازنات، تؤدي لتحقق ديمقراطية تداولية.

ويحدد سيد قطب التوازن ومجاله في قوله "والتوازن بين مجال المشيئة الإلهية الطليقة، ومجال المشيئة الإنسانية المحدودة.. وهي القضية المشهورة في تاريخ الجدل في العالم كله باسم قضية "القضاء والقدر" أو الجبر والاختيار. والإسلام يثبت للمشيئة الإلهية الطلاقة – ويثبت لها الفاعلية التي لا فاعلية سواها. وفي الوقت ذاته يثبت للمشيئة الإنسانية، الإيجابية... ولكن في توازن تام مع الاعتقاد بطلاقة المشيئة الإلهية، وتفردها بالفاعلية الحقيقية، من وراء الأسباب الظاهرة. وذلك باعتبار أن النشاط الإنساني هو أحد هذه الأسباب الظاهرة"[6].

"إلا أن المنهج الصحيح: هو ألا نستمد تصوراتنا في هذا الأمر من مقررات عقلية سابقة. بل أن نستمد من النصوص مقرراتنا العقلية في مثل هذه الموضوعات... في المجال الذي لا دليل لنا فيه غير ما يطلعنا ا عليه منه كيفيات فعل ا كلها، وكيفيات اتصال مشيئته بما يراد خلقه وإنشاؤه كلها... ليس في مقدور العقل البشري إدراكها"[7].

---

[1] إبراهيم، سعدالدين (2002)، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربي، مرجع سابق، ص 420، 421.

[2] انظر غليون، برهان (1990) **نظام الطائفة من الدولة إلى القبيلة،** مرجع سابق، ص 33.

[3] غليون، برهان (2003) الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، مرجع سابق، ص 158.

[4] المرجع السابق نفسه، ص 161.

[5] المرجع السابق نفسه، ص 90.

[6] قطب، سيد (1986)، **مقومات التصور الإسلامي**، مرجع سابق، ص 120، 121

[7] المرجع السابق نفسه، ص 123، 124

مبينا أن الله "خلق الإنسان... وأن فيه الاستعداد للترجيح والاختيار – مع الاستعانة بالله ... بهذا يتم التوازن في الاعتقاد والشعور، كما يتم التوازن في النشاط والفاعلية. مع الاستعانة بالله الذي بيده كل شيء"[1]. ومن صور الترغيب والترهيب "يقع التوازن في الضمير بين الخوف والطمع، والرهبة والأنس"[2].

كما يعتقد سيد قطب أن التوازن يتحقق من خلال تحقيق التوازن بين مصادر المعرفة، فلا ينبغي إتباع الفلسفات الغربية باتخاذ العقل وحده مصدرا للمعرفة أو الطبيعة وحدها، بل نرى أن الإسلام لم "يغفل مصدرا واحدا من مصادر المعرفة لم يعطه اعتباره، ولم يضعه في مكانه الذي يستحقه، ودرجته التي هي له في الحقيقة، في دقة وتوازن وطمأنينة"[3]. فالاقتصاد مثلا له دور في تزويد الإنسان بالمعرفة لكنه يجعل الوحي أعلى مصادر المعرفة أما بقية المعارف عن طريق العقل وما "يتلقاه الإنسان بمداركه من هذا الكون قابلة للخطأ والصواب –بما أنها من عمل الإنسان– ما يتلقاه من الوحي فهو الحق اليقين"[4]. من ثم لا يقتضي قيام الوحي –كمصدر أساسي للمعرفة– إلغاء الإدراك البشري، كما لا يقتضي وجود الكون إلغاء هذا العقل، أو إلغاء الله - جل وعلا.. "والتوازن بين فاعلية "الإنسان" وفاعلية الكون. وبين مقام الإنسان ومقام الكون التي صاحبت الفكر البشري"[5]. يرى سيد قطب أن التوازن يتعلق بأمور: الفعل البشري، والمعرفة. ويرى أن كلاهما محكوم بالمقدس، وليس للعقل أن يبدع نظاما يحكم حياته السياسية يتحقق فيها التوازن المنشود دون الإستعانة بما يمده به الوحي، على اعتبار أن الله هو الذي خلق الإنسان وهو سبحانه أعلم بما يحفظ عليه توازنه. وإذا عرجت على اعتقاد قطب بأن البشر يمكن أن يوجدوا صيغا لإدارة حياتهم السياسية، من مثل مبدأ التقاضي وفصل السلطات، فإنه لا يمكن إلا أن يلزم نفسه بالأخذ بتوابع هذه الأشكال من الحكم التي تعمل على تحقيق التوازن في الحياة السياسية، وعلى الأخص الديمقراطية منها، والتي كما ذكرت سابقا تعطي أولية للفعل البشري. وإن اعتبرها قطب مجرد إجراء.

ومن المفيد الإشارة إلى أن الديمقراطية تعتمد على التوازن بين المجتمعات الفرعية المستقلة (وتعابيرها المؤسسية) والمجتمع (ومؤسسته السياسية). وإذا كانت الأولى أقوى من الثانية، فسوف تسود الفوضوية والعشائرية أو الإقطاعية. وإذا كانت المؤسسة السياسية للمجتمع قوية بشكل كاف لتحيد أو تضيق بشكل حاد تعابير الموالاة (partisan expression) فسوف تسود التوليتارية. في المجتمعات الفعالة يقع التوازن بين الوحدات الفرعية والمجتمع. يجب أيضا أن يكون ملاحظا أن النظرية الديمقراطية الخاصة أو المحددة تملك تطبيقات معيارية، على سبيل المثال، وجهة النظر الذرية (atomistic view) لديمقراطيات ما بعد الحداثة، (أو وجهة نظرهم كأنظمة تنافسية) شرعنت، على أي حال، بطريقة غير مقصودة، العشائرية والموالاة (partisanship)، وقللت من شأن القيم العالمية. وإذا ضغطت الإرادة العامة لتجاهل القوى

---

[1] المرجع السابق نفسه، ص 128، 129.
[2] المرجع السابق نفسه، ص 136
[3] المرجع السابق نفسه، ص 137
[4] المرجع السابق نفسه، ص 138
[5] المرجع السابق نفسه، ص 143

الاجتماعية الفرعية، فالأثر هو دكتاتورية. إن البحث عن التوازن هو جوهر الموقف الديمقراطي، والنقاش حول طبيعة هذا التوازن يشكل نقاشا رئيسيا بين نظريات ديمقراطية متنوعة[1]. ويبدو لي أن عزمي بشارة قد غالى في تحديداته وتقييداته على هذا التوازن، إذ إن مخرجات التوازن الذي ينشده حالة من الدكتاتورية الموصوفة هنا، ولا يعني هذا أنني أوافق على أن التوازن بين العصبيات القبلية هو أمر مقبول، ولكن بشارة وعلى الرغم من إشارته إلى أن التوازن يجب أن يتحقق بين قوى ديمقراطية إلا أنه لا يعترف بالجمعيات الطوعية التي هي عماد المجتمع المدني، باعتباره أحد العناصر التي تحقق التوازن في الحياة الديمقراطية، كما أن شكل الديمقراطية التي ينادي بها لا تخدم توازنا تتطلبه الديمقراطية التمثيلية الليبرالية.

[1] Etzioni, Amitai (1971), **The Active Society** , p 511

# الخاتمة

لقد ساعد اعتبار الديمقراطية قيمة وإجراء يتبادلان التأثير كثيراً في كشف توجهات المفكرين والباحثين العرب تجاه الديمقراطية، حيث قدم بعض المفكرين الديمقراطية كقيمة علمانية خالصة، ورأى آخر أنها إجراء خالص، وحـاول ثالث اعتبارها قيمة شورية خالصة. وقد تبين لي مدى تناقضات هذه الاتجاهات في تقديم الديمقراطية للمواطن العربـي، حيث ثبت، على سبيل المثال، تناقض سيد قطب في رفضه الفلسفة السياسية الغربية والأطر التي ولّدتها، إذ رفض قيمها السياسية وحاول توظيف الأطر السياسية التي أنتجتها تلك الفلسفة على النحو الذي بينته في متن البحث. كذلك لم يـنجح التيار العلماني، ومثاله عادل ضاهر، في محاولته حصر أس القيمة الديمقراطية في العلمانية المتطرفة التي تعمل علـى تضييق المجال السياسي بدرجة تغيب حيويته، وتجعله غير قابل للحياة.

ثم ثبت لي مدى أهمية التعرض للأدب الديمقراطي الغربي، أي الأسس الفلـسفية للديمقراطيـة والدراسـات والتحليلات حول طبيعة فلسفة الديمقراطية، وما ورد في تلك التحليلات عن الديمقراطية ومعيقات تحققهـا فـي الفكـر العربي المعاصر. إذ وجدت فقراً لدى عدد من المفكرين والباحثين العرب في عرض النظرية الديمقراطيـة الليبراليـة، وربما منعهم ذلك الاختلاف في المنهج، الذي لابد أن يولّد اختلافاً في النتائج. ومثال هذه الحالة محمد عابد الجابري الذي لم يعتبر الشروط الاجتماعية للديمقراطية شروطاً مسبقة، وظلّ ملتزماً بمنهجه الماركسي الذي يرد كل علاقات التـأثير إلى العلاقة الاقتصادية، حيث أعطاها الأولية، وإن اعتبر أن آليات تشغيل العقل السياسي العربي هي الغنيمـة والقبيلـة والعقيدة حتى اليوم إلا أنه يحيل القبيلة والعقيدة في النهاية إلى الغنيمة، أي العلاقة الاقتصادية باعتبارها ما يحدد السياسي. وإن حاول تطوير موقفه لاحقاً تبعاً للفيلسوف الإيطالي أنطونيو غرامشي من خلال اعتبار أن تطوير وتحقيـق الهيمنـة الثقافية تقابل وتقاوم الهيمنة الثقافية الرأسمالية التي تضلل الطبقة العاملة، وتعمل على إجبارها بقبول ثقافتها، أي إعطـاء الأهمية للبنية الفوقية/الثقافية حسب تسمية ماركس. وقد تبع عزمي بشارة الجابري في هذا التوجه وإن حاول الإدعاء بأنه يخلط بين المبدأين الليبرالي واليساري الماركسي إلا أنه بقي وفياً للتوجه الأخير.

وقد قاد الاختلاف في المنهج برهان غليون إلـى الـدعوة المكثفـة للديمقراطيـة التداوليـة ( Delibrative Democracy) ذات الأساس الفلسفي اليساري التي طورها الفيلسوف يورغن هابرماس في ما عرف بالنظريـة النقديـة التواصلية، وإن حاول غليون في المراحل الأولى الدعوة إلى الماركسية، مطبقاً جدل المادية التاريخية علـى تحـولات المجتمع المدني.

كما لاحظت أن هناك تشابهاً في الديمقراطية التي دعا لها عدد من المفكرين العرب بصورة عامـة وأخـص (الجابري، بشارة، غليون)، وبصورة نسبية بعض الإسلاميين مثل حسن الترابي، أي إن شكل الديمقراطية التـي دعـو إليها هي الديمقراطية المباشرة.

كما أثبت هنا نتيجة جديرة بالاهتمام وهي أن المفكرين والباحثين العرب، بما فيهم بعـض الإسـلاميين، وإن دعوا إلى إعادة تجديد التراث من أجل تأسيس جديد للديمقراطية، إلا أنهم لم يلتزموا بهذه الدعوات، فقد بـدت ملامـح

وظلال تمذهب غليون لعثمان بن عفان حيث اعتبره مبتدع السياسة في الفكر العربي ومؤسسها، في حين رأى الجابري أن عمر بن الخطاب فاضل بين الناس في العطاء على أساس القرابة والسابقة في الإسلام، كما أشار إلى غياب التسوية في عهد عثمان.

أما سيد قطب فقد ألمح للآلية التي اتبعها عمر بن الخطاب في توزيع الفيء واعتبرها أحد الأسباب التي غيبت فرصة تأسيس سياسة تقوم على العدالة والمساواة، وقس على ذلك بقية المفكرين. لقد نقد بعض المفكرين العـرب مـن الذين قدمت لهم التمذهب السياسي ولكنهم لم يستطيعوا الخروج منه، أي الخروج من تمذهبهم لمنـاهجهم الفكريـة فـي معالجة التحول الديمقراطي المطلوب. وعلى سبيل المثال، فإن برهان غليون وإن أفلح في نقد وتحليل الطائفية والمذهبية، فإنه في تصوره لسيطرة - النخبة في السياسة العربية – على السلطة بأنها نوع من الطائفية، يذكرني دائماً بالتوجه الذي يعتبر أن الديمقراطية الليبرالية باعتبارها نتاج الرأسمالية لا تنتج إلاّ نخبة (أي طائفة على رأي برهان غليون)، كما يذكّر هذا الطرح بصراع الطبقة، وإن لم يشر غليون إليه بصراحة.

إن مجمل التحليلات التي ذكرتها في متن الرسالة تبين أن أكبر العقبات أمام التحول الدميقراطي هـي الدولـة الأوتوقراطية، دولة حكم الفرد، وهو ما يعبر عنه في المصطلح الغربي بـAuthoritarianism، ولـيس عـدم تـساوق الديمقراطية والإسلام أو العصبيات المحلية.

ومع تأكيد أن بعض المفكرين كانت دعوتهم إلى ديمقراطية مباشرة كما أشرت سابقاً، أي عدم الاعتراف بحيز خاص مقابل العام، إلا أن موقع الدين ووظيفته في الديمقراطية أضحت قضية أكثر مرونة وعرضة للنقاش لدى أكثـر المفكرين، على الأقل فيما يخص الدين الإسلامي، فيما يتعلق بالتأكيد على قابلية التفسيرات السابقة وليس الأصول للنقاش والتوظيف. حيث يقبل غليون مثلاً للدين بدور تربوي، ولا يرفض بشارة وجود الدين في الحيز العام، دون لعـب دور سياسي. وعلى عكس هؤلاء وإن أعطى سيد قطب الدين دور منشئ الفعل السياسي، إلا أنه في أخذه بالأطر التي ينتجها الفكر الفلسفي السياسي الديمقراطي يلزم نفسه بقبول نوع من أولية الفعل البشري في مجال الممارسة السياسية.

كما تبين لي أن الاختلاف في المنهج قاد الكثير من المفكرين الذين عرضت لهم إلى محاولة إعادة تأسيس الفضاء السياسي العربي بأدوات لا تصلح لتأسيس فضاء سياسي ديمقراطي حقيقي. فهم وإن نجحوا إلى حد ما في توصيف المعضلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، إلا أنهم لم يستعملوا أدوات المنهج الديمقراطي الليبرالي لمعالجتها، حيث وظفوا مفاهيم التعبئة، والتسامح، وسياسة الاعتراف بالآخر والتعليم والاسترجاع وغيرها بما يخدم المنطلقات التي بدأوا منها، ولم يفسروا هذه المفاهيم ويوظفوها بالصورة التي استعملت فيه في سياقها الديمقراطي الليبرالي، فغابت المؤسسة (المجتمع المدني، الأحزاب،...) عن تصورهم للديمقراطية، ولم يدعوا بالإجمال إلى ترسيخ الشروط الفلسفية المسبقة للديمقراطية، وبالتالي لم تكن دعوتهم في توظيف التعبئة وبقيت المفاهيم المتعلقة بالديمقراطية مرتكنة إلى الاشتراط أن تتم عملية إعادة البناء هذه من خلال المأسسة.

# المراجع

## المراجع العربية


1. إبراهيم، سعدالدين (2002)، مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،** ط 3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
2. إسماعيل، سيف الدين عبد الفتاح (2001)، المجتمع المدني والدولة في الفكر والممارسة الإسلامية المعاصرة، مراجعة منهجية، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية،** ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
3. الأعسم، عبد الأمير (2009)، إشكالية الحرية: مقاربة بين فلسفة الحرية وحرية الفلسفة في فكرنا المعاصر، **المستقبل العربي،** 31 (359).
4. أفاية، محمد نور الدين (2010)، في إشكاليات مجتمع المعرفة، **المستقبل العربي،** 32 (381).
5. الأفندي، عبد الوهاب (2003)، إعادة النظر في المفهوم التقليدي للجماعة السياسية في الإسلام: مسلم أم مواطن؟ في: حسن الترابي (محرر)، **الإسلاميون والمسألة السياسية،** ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
6. أمين، سمير (2002)، ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،** ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
7. إهرنبرغ، جون (2008)، **المجتمع المدني، التاريخ النقدي للفكرة**، ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم، مراجعة فالح عبد الجبار، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
8. أورين، كليفورد (1995)، المواطنة والسلوك الحضاري كمكونين للديمقراطية الليبرالية، في: إدوارد سي بانفيلد (محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، ط1، الأردن: دار النسر للتوزيع والنشر.
9. اوسبيتز، كاترين (1995)، الفضيلة المدنية المواطنون المصلحيون واللامصلحيون، في: إدوارد سي بانفيلد (محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير عزت نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، ط1، الأردن: دار النسر للنشر والتوزيع.
10. أومليل، علي (2004)، حوار مع علي أومليل، في: محمد عابد الجابري (محرر)، **الإسلام والحداثة والاجتماع السياسي،** ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
11. بادي، برتران (2006)، **الدولة المستوردة غربنة النصاب السياسي**، ترجمة شوقي الدويهي، ط1، بيروت: دار الفارابي.
12. بانفليد، إدوارد سي (1995)، ملاحظة تمهيدية، في: إدوارد سي بانفليد(محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في**

**المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير عزت نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، الأردن: دار النسر للتوزيع والنشر.

13. البيلاوي، حازم (1993)، **عن الديمقراطية الليبرالية قضايا ومشاكل**، ط 1، القاهرة وبيروت: دار الشروق.

14. البخاري، حمانة (2009)، عن الفلسفة، وعن الحرية، في القرن الحادي والعشرين، **المستقبل العربي**، 31 (359).

15. البدراني، فاضل محمد (2011)، الأخلاقيات الإعلامية، **المستقبل العربي**، 33 (385).

16. البريزات، فارس (2005)، تعقيب، في: على خليفة الكواري (محرر)، **مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

17. بشارة، عزمي (2000)، **المجتمع المدني دراسة نقدية (مع إشارة للمجتمع العربي)**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

18. بشارة، عزمي (2007)، **في المسألة العربية مقدمة لبيان ديمقراطي عربي**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

19. بلقزيز، عبد الإله (2000)، الانتقال الديمقراطي في الوطن العربي: العوائق والممكنات، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

20. بلقزيز، عبد الإله (2007)، **في الإصلاح السياسي والديمقراطية**، ط 1، سوريا: دار الحوار.

21. بو عرفة، عبد القادر (2009)، العرب وسؤال الحرية: تأملات في أوهام الوعي العربي المعاصر، **المستقبل العربي**، 31 (359).

22. بوبيو، نوربيرتو (1994)، **الليبرالية والديمقراطية**، ترجمة فاضل جتكر عن الترجمة الانجليزية، مارتن رايل، وكيت سوبر، ط1، دمشق: دار كنعان للدراسات والنشر والتوزيع

23. الترابي، حسن (2003)، الشورى والديمقراطية: إشكاليات المصطلح والمفهوم، في: حسن الترابي (محرر)، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

24. تكسيه، جاك (1972)، **غرامشي دراسة ومختارات**، ترجمة: ميخائل إبراهيم مخول، مراجعة جميل صليبا، دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي.

25. تورين، آلان (2001)، **ما هي الديمقراطية؟ حُكم الأكثرية أم ضمانات الأقلية**، ترجمة حسن قبيسي، ط2، بيروت: دار الساقي.

26. الجابري، محمد عابد (1989)، **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

27. الجابري، محمد عابد (1989)، التعددية السياسية وأصولها وآفاق مستقبلها (حالة المغرب)، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**، ط1، عمان: منتدى الفكر العربي.

28. الجابري، محمد عابد (1993)، إشكالية الديمقراطية والمجتمع العربي، **المستقبل العربي**، 15 (167).

29. الجابري، محمد عابد (1996)، **الدين والدولة وتطبيق الشريعة**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

30. الجابري، محمد عابد (1997)، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

31. الجابري، محمد عابد (1999)، **التراث والحداثة: دراسات ومناقشات**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

32. الجابري، محمد عابد (2000)، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية

33. الجابري، محمد عابد (2007)، **العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته**، ط6، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

34. الجابري، محمد عابد (2007)، **قضايا في الفكر المعاصر: العولمة – صراع الحضارات – العودة إلى الأخلاق - التسامح الديمقراطية ونظام القيم – الفلسفة والمدينة**، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

35. جدعان، فهمي (2001)، نحن والديمقراطية منظور تنويري، **عالم الفكر**، 29 (3).

36. جودمان، لين (2004)، الفلسفة السياسية، في: أوليفر ليمان (محرر)، **مستقبل الفلسفة في القرن الواحد والعشرين**، ترجمة مصطفى محمود محمد، مراجعة: رمضان بسطاويسي، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

37. جولدوين، روبرت، أ. (1995)، الحقوق والمواطنة والسلوك الحضاري، في: إدوارد سي بانفيلد (محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير عزت نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، الأردن: دار النسر للتوزيع والنشر.

38. حمزاوي، زين العابدين (2008)، أسس هيمنة المؤسسة الملكية: نموذج إمارة المؤمنين في المغرب، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، خريف 2008، (20).

39. حنفي، حسن (2002)، الإسلام والغرب/ صراع أم حوار؟ في: محمد عمارة وآخرون (محرر)، **مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر**، عمان: مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي.

40. دايموند، لاري (1994)، **مصادر الديمقراطية ثقافة المجموع أم دور النخبة**، ترجمة سمية فلو عبود، ط1، بيروت: دار الساقي.

41. دايموند، لاري (1995)، **الثورة الديمقراطية النضال من أجل الحرية والتعددية في العالم النامي**، ترجمة: سمية فلو عبود، ط 1، بيروت: دار الساقي.

42. الدجاني، أحمد صدقي (1989)، التعددية السياسية في التراث العربي الإسلامي، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)،

**التعددية السياسية والديمقراطية في والوطن العربي، بحوث** ومناقشات، ط1، عمان: منتدى الفكر العربي.

.43 دورتيي، جان فرانسوا (2009)، **فلسفات عصرنا: تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها**، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف.

.44 ديلو، ستيفن (2003)، **التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني**، ترجمة ربيع وهبة، مراجعة: علا أبو زيد، ط1، بيروت: المجلس الأعلى للثقافة.

.45 ذياب، محمد حافظ (1988)، **سيد قطب الخطاب والأيديولوجيا**، ط2، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

.46 الربضي، سعد موسى (2008)، أثر العولمة في المواطنة، **المجلة العربية للعلوم السياسية**، (19)، صيف 2008.

.47 الزحيلي، وهبة (2008)، ثقافة التسامح بين الغرب والشرق، **التسامح**، 6 (23).

.48 الزعفوري، عمر (2009)، الحركات الاجتماعية الحضرية في المجتمعات التابعة، **عالم الفكر**، 38 (1).

.49 السالك، ولد ديدي (2008)، الممارسة الديمقراطية مدخل إلى تنمية عربية مستدامة، **المستقبل العربي**، 31 (356).

.50 سبوزيتو، جون ومجاهد، داليا (2009)، في البلدان الإسلامية لماذا تغيب الديمقراطية؟ **وجهات نظر**، 11 (126).

.51 السيد، رضوان (2002)، العلمانية في العالم الإسلامي (نموذج الوطن العربي) في: محمد عمارة وآخرون (محرر)، **مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر**، عمان: مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي

.52 السيد، عبدا ولد أباه (2007)، المواطنة في عصر ما بعد الدولة الوطنية "مفهوم المواطنة الدستورية لدى هابرماس"، **التسامح**، 5 (20).

.53 السيد، مصطفى كامل (2001)، مؤسسات المجتمع المدني على المستوى القومي، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، ط6، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

.54 السيد، مصطفى كامل (2002)، تعقيب، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، ط6، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

.55 الشاعر، جمال (2002)، تجربة الديمقراطية في الأردن، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط 3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

.56 شبلاق، عباس (2004)، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

.57 شرابي، هشام (1981)، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي، بنية العائلة في المجتمع العربي: الإتكالية، العجز، التهرب، الوعي والتغيير، الإنسان العربي والتحدي الحضاري، المثقف العربي والمستقبل، التثقيف الاجتماعي**

**والتلفزيوني**، ط3، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع.

58. شرابي، هشام (1999)، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

59. الشطي، إسماعيل (2005)، الكويت وتجربة الانتقال إلى الديمقراطية، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **مداخل الانتقال إلى الديمقراطية في البلدان العربية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

60. شلس، إدوارد (1995)، السلوك الحضاري والمجتمع المتمدن، في: إدوارد سي. بانفيلد (محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، ط1، الأردن: دار النسر للتوزيع والنشر.

61. صديقي، العربي (2010)، إعادة التفكير في الديمقرطة العربية انتخابات بدون ديمقراطية، **المستقبل العربي**، 33 (381).

62. ضاهر، عادل (1992)، اللامعقول في الحركات الإسلامية المعاصرة، (**المؤتمر الفلسفي العربي الثالث**)، الجامعة الأردنية، عمان، 20 - 23، تشرين الأول.

63. ضاهر، عادل (1993)، **الأسس الفلسفية للعلمانية**، ط1، بيروت: دار الساقي.

64. ضاهر، عادل (2001)، **أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي**، ط1، بيروت: دار أمواج.

65. طرابيشي، جورج (1998)، **إشكاليات الديمقراطية في الوطن العربي**، ط1، عمان: منتدى عبد الحميد شومان.

66. طرابيشي، جورج (1998)، **في ثقافة الديمقراطية**، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

67. طرابيشي، جورج (1999)، الأيديولوجيا الثورية واستحالة الديمقراطية، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية، المواقف والمخاوف المتبادلة**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

68. عبد اللطيف، كمال (2001)، إعادة بناء المجال السياسي في الفكر العربي: قراءة في علمانية فرح انطون، **مجلة عالم الفكر**، 29 (3).

69. العروي، عبدا  (1981)، **مفهوم الحرية**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

70. العريان، عصام (2004)، الديمقراطية ومسؤولية النخب العربية عن تراجعها، في: علي خليفة الكواري (محرر) **أزمة الديمقراطية في البلدان العربية: اعتراضات وتحفظات على الديمقراطية في العالم العربي**، ط1، بيروت: دار الساقي.

71. عزت، هبة رءوف (2008)، الدين العام والليبرالية والمستقبل : نقاشات نظرية، **التسامح**، 6 (23).

72. العساف، محمد (1995)، **موقف سيد قطب من العقل والفلسفة**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية،

عمان، الأردن.

73. العطاس، سيد محمد (2002)، المواجهة الإسلامية مع الحضارة الغربية الحديثة : العلمنة وأزمة الهوية، محمد عمارة وآخرون (محرر)، **مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر**، عمان: مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي.

74. عمارة، محمد (2002)، الاختراق العلماني للعالم الإسلامي، في: محمد عمارة (محرر)، **مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر**، عمان: مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي

75. عنبتاوي، منذر (2002)، تعقيب، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط 3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

76. العوا، سليم (1998)، الإسلام والديمقراطية، **حوار الشهر (13)**، أدار الحوار إسحق الفرحان، المحاورون عبد اللطيف عربيات وعلي محافظة، ط1، عمان: منتدى عبد الحميد شومان.

77. عويد، عدنان (1994)، **الديمقراطية بين الفكر والممارسة**، عمان: مطبعة دار العلم.

78. عيد، عبد الرزاق وعبد الجبار، محمد (1999)، **الديمقراطية بين العلمانية والإسلام**، ط1، دمشق، دار الفكر، بيروت: دار الفكر المعاصر.

79. غليون برهان (1999)، تعقيب، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **الديمقراطية والأحزاب في البلدان العربية المواقف والمخاوف المتبادلة**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

80. غليون، برهان (1979)، **المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات**، ط3، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.

81. غليون، برهان (1990)، **نظام الطائفية من الدولة إلى القبيلة**، ط1، بيروت: المركز الثقافي العربي.

82. غليون، برهان (1996)، الديمقراطية في المجتمع، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **حوار من أجل الديمقراطية**، ط 1، بيروت: دار الطليعة للنشر والتوزيع.

83. غليون، برهان (1996)، نكسة الديمقراطية في المنطقة العربية، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **حوار من أجل الديمقراطية**، ط1، بيروت: دار الطليعة.

84. غليون، برهان (1999)، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي: مشاكل الانتقال وصعوبات المشاركة، في : برهان غليون وآخرون (محرر) **حقوق الإنسان العربي**، ط 1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

85. غليون، برهان (2000)، منهج دراسة مستقبل الديمقراطية في البلدان العربية، مقدمة نظرية، في: علي خليفة الكواري (محرر) **المسألة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

86. غليون، برهان (2001)، بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة

العربية.

87. غليون، برهان (2002)، تعقيب، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

88. غليون، برهان (2003)، **الاختيار الديمقراطي في سوريا**، إعداد وحوار لؤي حسين، ط1، سوريا: بترا، الفرات.

89. غليون، برهان (2003)، الإسلام وأزمة علاقات السلطة الاجتماعية، في: حسن الترابي (محرر)، **الإسلاميون والمسألة السياسية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

90. غليون، برهان (2003)، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة**، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

91. غليون، برهان (2004)، التحفظات على الديمقراطية في البلدان العربية، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **أزمة الديمقراطية في البلدان العربية اعتراضات وتحفظات على الديمقراطية في العالم العربي**، ط1، بيروت: دار الساقي.

92. غليون، برهان (2005)، **العرب وتحولات العالم من سقوط جدار برلين إلى سقوط بغداد**، حوار أجراه: رضوان زيادة، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

93. غليون، برهان (2006)، **اغتيال العقل محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

94. غليون، برهان (2006)، **بيان من أجل الديمقراطية**، ط5، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

95. غليون، برهان (2007)، **نقد السياسة الدولة والدين**، ط4، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

96. غليون، برهان (2008)، الإثنية والقبلية ومستقبل الشعوب البدائية، **التسامح**، 6 (22).

97. غليون، برهان (2009)، معوقات العمل الوحدوي وسبل تجاوزها، **المستقبل العربي**، 33 (367).

98. غليون، برهان. **جريدة الرأي**، عمان، ع13467، 16 آب 2007م.

99. غوشيه، مارسيل (2007)، **الدين في الديمقراطية**، ترجمة شفيق محسن، مراجعة بسام بركة، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

100. الفالح، متروك (2002)، **المجتمع والديمقراطية والدولة في البلدان العربية، دراسة مقارنة لإشكالية المجتمع المدني في ضوء تريّف المدن**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

101. فاوست، آرون (2009)، جوهر الديمقراطية: تعقيبات على مقالة علي خليفة الكواري، **المستقبل العربي**، 32 (367).

102. فقير، فادية أحمد (2004)، نساء ديمقراطيات بدون ديمقراطية ؟ النسوية والديمقراطية والمواطنة: حالة الأردن، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، ط2، بيروت: مركز دراسات

الوحدة العربية.

103. فلوربايبيه، مارك (2007)، **الرأسمالية أم الديمقراطية؟ خيار القرن الواحد والعشرين**، ترجمة: عاطف المولي، ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف.

104. قاسم، هاشم، (2008)، حوار مع المفكر العربي الدكتور عزمي بشارة، **المستقبل العربي**، 31 (357).

105. القرضاوي، يوسف (2002)، من الغلو والانحلال إلى الوسطية والاعتدال، من معالم الفكر الوسطي، في: محمد عمارة وآخرون (محرر)، **مستقبل الإسلام في القرن الهجري الخامس عشر**، عمان: مؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي

106. قطب، سيد (1982)، **تفسير سورة الشورى**، بيروت، القاهرة: دار الشروق.

107. قطب، سيد (1982)، **خصائص التصور الإسلامي ومقوماته**، ط7، بيروت، القاهرة: دار الشروق.

108. قطب، سيد (1982)، **نحو مجتمع إسلامي**، ط5، بيروت، القاهرة: دار الشروق

109. قطب، سيد (1983)، **السلام العالمي والإسلام**، ط7، بيروت، القاهرة: دار الشروق.

110. قطب، سيد (1983)، **معالم في الطريق**، ط10، بيروت: دار الشروق.

111. قطب، سيد (1986)، **مقومات التصور الإسلامي**، ط1، بيروت، القاهرة: دار الشروق.

112. قطب، سيد (1987)، **العدالة الإجتماعية في الإسلام**، ط 10، بيروت: دار الشروق.

113. كارل سالزمان، فيليب (2008)، القبيلة والدولة : ديناميات التلاؤم والتنافر، **التسامح**، 6 (22).

114. كرسبني، أنطوني دي ومينوج، كينيت (1996)، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة ودراسة: نصار عبد ا ، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

115. الكنز، علي (2001)، من الإعجاب بالدولة إلى اكتشاف الممارسة الاجتماعية، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

116. كوثراني، وجيه (2009)، في مدى تأثير العوامل الدينية والثقافية في التوحيد القومي، **المستقبل العربي**، 32 (367).

117. كيدوري، إيلي (2001)، آفاق السلوك الحضاري في العالم الثالث، في: إدوارد سي بانفليد (محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، ط1، الأردن: دار النسر للتوزيع والنشر.

118. كيسلر، ر. تشارلز (2001)، السلوك الحضاري والمواطنة في التأسيس الأمريكي، في: إدوارد سي بانفليد (محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، ط1، الأردن: دار النسر للتوزيع والنشر.

.119 لالومان، ميشال (2009)، كورنيليوس كاستورياديس: من المتخيل إلى السياسي، في: **فلسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها، أعلامها، وقضاياها**، ترجمة إبراهيم صحراوي، ط1، الجزائر: منشورات الاختلاف.

.120 لبيب، الطاهر (2001)، هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟ علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

.121 لبيب، الطاهر (2001)، هل الديمقراطية مطلب اجتماعي؟ علاقة المشروع الديمقراطي بالمجتمع المدني العربي، في: سعيد بنسعيد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، ط6، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

.122 لبيب، الطاهر (2002)، تعقيب، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط 3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

.123 ماضي، أحمد (2005)، **نماذج من العلمانية في الفكر العربي، الحديث والمعاصر**، ط1، بيروت: دار الشروق.

.124 ماضي، عبد الفتاح (2008)، تقرير عن: اللقاء الثامن عشر لمشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية حول: "الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية: دراسة مقارنة لدول عربية مع دول أخرى"، كلية سانت كاثرين، جامعة أكسفورد، 26 تموز / يوليو 2008، **المستقبل العربي**، 31 (358).

.125 مالكي، امحمد (2009)، قراءة نقدية في تجربة التجمعات الإقليمية العربية، **المستقبل العربي**، 32 (367).

.126 محافظة، علي (1989)، تعقيب، في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي**، ط1، عمان: منتدى الفكر العربي.

.127 محافظة، علي (2002)، تعقيب في: سعد الدين إبراهيم (محرر)، **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

.128 محمود، زكي نجيب (1989)، **عن الحرية أتحدث**، ط3، بيروت، القاهرة: دار الشروق.

.129 مصدق، حسن (2005)، **النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابر ماس ومدرسة فرانكفورت**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

.130 مطر، جميل (2011)، تعقيب، في: حلقة نقاشية: مصر إلى أين؟ **المستقبل العربي**، 33 (358).

.131 مهنا، فريال (2003)، **لا ديمقراطية في الشورى**، ط1، دمشق، بيروت: دار الفكر.

.132 المودودي، أبو الأعلى (1950)، **نظرية الإسلام السياسية، معرب عن الأردية**، ط1، لاهور: دار العروبة للدعوة الإسلامية.

.133 الموصللي، أحمد (2007)، **جدليات الشورى والديمقراطية، الديمقراطية وحقوق الإنسان في الفكر الإسلامي**،

ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

.134 موللر، جيري وهبياريمانا، جيمس، وآخرون (2008)، الصراعات الإثنية، هل هي صراعات المستقبل؟ أو كيف يمكن تجنب الصراعات الإثنية؟، **التسامح،** 6 (22).

.135 ميل، جون ستيوارت (1996)، **الحرية**، ترجمة طه السباعي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

.136 ميللر، يوجين ف. (1996)، ليو شتراوس وصحوة الفلسفة السياسية، في: أنطوني دي كرسبنى وكينيث مينوج (محرر)، **أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة**، ترجمة ودراسة د. نصار عبد ا ، القاهرة: الهيئة العامة للكتاب.

.137 نافع، بشير موسى (2004)، تعقيب حول المواطنة والأنموذج السياسي الإسلامي التقليدي، في: علي خليفة الكواري (محرر)، **المواطنة والديمقراطية في البلدان العربية**، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

.138 ناهي، صباح حسن (2001)، **أزمة الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، الأردن.

.139 هاليبر، رون (2001)، **العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب "الجهود الفلسفية عند محمد أركون"**، ترجمة: جمال شحْيد، ط1، سوريا: الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.

.140 الهرماسي، محمد عبد الباقي (2002)، القومية والديمقراطية في الوطن العربي، في: سعد الدين إبراهيم (محرر) **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**، ط3، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

.141 هويدي، فهمي (1992)**،** الإسلام والديمقراطية**، المستقبل العربي،** 15 (166).

.142 هيتر، ديريك (2007)، **تاريخ موجز للمواطنية**، ترجمة آصف ناصر ومكرم خليل، ط1، بيروت: دار الساقي.

.143 الويس، مبدر (2001)، تعقيب، في:سعيد بنسيعد العلوي (محرر)، **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية**، ط6، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

144. وينر، مايرون (1995)، المواطنة والهجرة دلالات للديمقراطيات الليبرالية، في: إدوارد سي بانفليد (محرر)، **السلوك الحضاري والمواطنة في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية**، ترجمة سمير نصار، مراجعة أحمد يعقوب المجدوبة، ط1، الأردن: دار النسر للتوزيع والنشر.

**المراجع الأجنبية**

145. <Http: //www.archbishopofcanterbury.org/1581 >Archbishop`s Lecture – Civil and Religious Law in England: a religious perspective

146. Arat, Yesim (2005), **Rethinking Islam and Liberal Democracy, Islamist Women in Turkish Politics**. Albany: State University of New York Press.

147. Baldwin, James Mark (1960), **Dictionary of Philosophy and Psychology**, Vol. (1), Gloucester: Peter

Smith, Mass.

148. Brumberg, Daniel (2003), The Trap of Liberalized Autocracy, in: Daniel Brumberg and Larry Diamond and Marc F. Plattner (editors): **Islam and Democracy In The Middle East,** Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

149. Dahl, Robert A. (1998), **On Democracy**, NB New Haven and London: Yale University Press.

150. Dahl, Robert A. (2006), **On Political Equality**, New Haven and London, USA: Yale University Press.

151. Dahl, Robert A., (1970), **Modern Political Analysis**, 2nd ed., New Jersey: Yale University, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs.

152. Deibert, Ronald and Rohozinski, Rafal (2010), Liberation VS. Control: The Future Of Cyberspace, **Journal of Democracy**, 21 (4).

153. Diamond, Larry (2003), Liberation Technology**, Journal of Democracy** 21(3).

154. Diamond, Larry (2008), **The Spirit of Democracy**: **The Struggle to Build Free Societies Throughout The World,** New York: Times Books, Henry Holt Company.

155. Diamond, Larry (2010), Why Are There No Arab Democracies?, **Journal of Democracy** 21 (1).

156. Diamond, Larry and Plattner, Daniel (2003), Introduction, in: Daniel Brumberg and Larry Diamond and Marc F. Plattner (editors), **Islam and Democracy in the Middle East**, Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

157. Etzioni, Amitai (1971), **The Active Society**: **A Theory of Societal and political Processes**, 1st ed., London: Collier-Macmillan Limited , New York: The Free Press.

158. Ferree, Myra, et.al. (2002), Four Models of the Public Sphere in Modern Democracies, **Theory and Society**, (31).

159. GolMohammad, Muna (2004), World Citizenship, Identity and The Notion Of An Integrated Self, **Studies in Philosophy and Education**, (23).

160. Hall, John A. (1998), The Nature of Civil Society, **Society**, May/June

161. Hamdi, Mohamed, E. (1998), **The Making of An Islamic Political Leader**: Conversation with Hasam Al-Turabi, Translated by: Ashur A. Shams, USA, London: West View Press.

162. Hanagan, Micheal (1997), Recasting Citizenship**:** Introduction, **Theory and Soceity**, (26).

163. Hawthorne, Amy (2008), Is Civil Society The Answer? in: Carothers, Thomas and Ottaway, Marina (editors), **Uncharted Journey Promoting Democracy in the Middle East**, Washington D.C.: Carnegie Endowment for International Peace.

164. Heywood, Andrew (2002), **Politics**, 2nd ed., London: Palgrave Macmillan.

165. Hughes, Ray Osgeed (1965), **Building Citizenship**, revised by James H. McCrocklin, Boston**:** Allyn and Bacon, Inc.

166. Huntington, Samuel P. (1993), **The Third Wave in the Late Twentieth Century**, USA: Oklahoma Press.

167. Jenlink, Patrick M. (2007), Creating Public Spaces and Practiced places for Democracy , Discourse , and The Emergence of Civil Society **, Syst Pract Act Res** : (20 ).

168. Kubba, Laith (2003), The Awaking of Civil Society, in: Daniel Brumberg and Larry Diamond and Marc F. Plattner (editors), **Islam and Democracy in The Middle East**, Baltimore: The Johns Hopkins University press and London: The National Endowment for Democracy.

169. Kurzman, Charles and Naqvi, Ijlal (2010), Do Muslims Vote Islamic?, **Journal of Democracy** 21(2).

170. Mayo, H. B., (1969), **An Introduction to Democratic Theory**, ($8^{th}$ ed.), New York: Oxford University Press

171. Mckinnon, Cariona (2007), Democracy, Equality And Toleration. **The Journal of Ethics, (**11)**.**

172. Mullins, Nicholas C. (1971), **The Art of Theory: Construction and Use**, New York: Harper and Raw Publishers, Inc.

173. Murphy, Robert F. (1972), **The Dialectics of Social Life, Alarms and Excursions in Anthropological Theory**, $1^{st}$ ed., London: George Allen and Unwin Ltd.

174. Padover, Saul K., (1965), **The Meaning of Democracy: An Appraisal of the American Experience**, New York: Lancer Books, Allience Books.

175. Powell, G. Bingham (1982), **Contemporary Democracies, participation, Stability, and Violence**. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press.

176. Rawls, John (1971), **A Theory of Justice**, Massachusetts, London: The Belknap Press of Harvard University.

177. Ringen, Stein (2005), Liberty, Freedom and Real Freedom, **Society**, Vo. (42), March.

178. Sartori, Giovanni (1976), **Democratic Theory**, USA: University of Florence.

179. Schwedler, P Jillian (2003), Yemen`s Aborted Opening, in: Daniel Brumberg and Larry Diamond and Marc F. Plattner (editors), **Islam and Democracy in The Middle East**, Baltimore: The Johns Hopkins University press and London: The National Endowment for Democracy.

180. Sharansky Natan and Dermer, Ron (2004), **The Case For Democracy**, **The Power of Freedom to Overcome Tyranny and Terror**, New York: Public Affairs.

181. Sorensen, George (1998), **Democracy and Democratization, Processes and Prospects in a Changing**

**World**, 2nd ed. USA: WestviewPress.

182. Soysal, Yasemin Nuhoglu (1997), Changing Parameters of Citizenship and Claims-Making: Organized Islam in European Public Spheres, **Theory and Society**, Vol. (26).

183. Stekelenburg, Jacquelien Van and Klandermans, Bert (2007), Individuals in Movements , A Social Psychology of Contention, In: Bert Klandermans and Conny Roggeband (editors) **Handbook of Social Movements Across Dicipline,** New York: Sprenger Science and Bussiness Meida, LLC.

184. Thorson, Thomas Landon (1967), **The Logic of Democracy**, New York, Chicago, San Fransisco, Toronto, London: Henry Holt, Rinehart and Winston.

185. Zafar, S. M. (1998), Accountability, Parliament, and Ijtihad, in: Charles Kurzman (editor), **Liberal Islam**, A Sourcebook, New York: Oxford, Oxford University Press Inc.

186. Zompetti J. P. (2006), The Role of Advocacy in Civil Society, **Argunentation**, (20).

# Democracy in the Contemporary Arab Thought

**By**

**Mohammad I. Al-Assaf**

**Supervisor**

**Dr. Salman Al-Bdour, Prof**

## Abstract

This study aims to reconsider the way of introducing democracy in the Arab World based on theoretical and philosophical principles that rely on the belief in human being reasoning ability to find solutions to practical problems, which face the people through collective efforts and cooperation, and considering the tradition of the philosophical reasoning in the public life as a pre-condition for democracy.

The concept of democracy is associated with freedom and human rights, and requires a social change based on philosophical and cultural principles, which lead to adopt new laws and create new organizations.

This study attempts to treat the role of the state in the Arab World, individualism, pluralism and human progress. Individualism, pluralism and tolerance are political principles necessary as pre-conditions for democracy.

What distinguishes this study that it is an attempt to achieve constitutional democracy that regulates authority in order to protect the private sphere of individuals and to rebuild the public sphere by encouraging those individuals to activitly participate in the social and political issues that ease co-existence and make the social change possible.

It was asserted that freedom of thought and freedom of speech enhance the creativity and innovation of human beings. Government should be, if it is to be

democratic, committed  to its ultimate goals, i.e. achieving justice.

In this study, main thoughts of many contemporary prominent Arab thinkers on democratization have been analysed their consistency has been discussed and their basic philosophical ideas and idologies have been explained.

The first chapter, is an analyzation of the philosophical preconditions of liberal democracy and how Arab scholars and thinkers understood and employed it, and an explaination of whether their ideas conform with the philosophical basics of democracy.

In the second chapter, a discussion of the most important institutional and legal foundations of democracy, such as: elections, freedom, alternative resources of information and social and economical development. The way Arab scholars and thinkers took these foundations and how they tried to employ them in a different context has sbeen recosidered.

In the third chapter, core concepts, namely democracy, secularism and Shura, have been explained and democracy and secularism, inter relation has been tackled, and a clear image of the relationship between the democratic state and religion has been presented. In order to explain the concepts of democracy and Shura, the function of religion and its role in a changing modern society and shura as a political principle have been examined.

In the last chapter, the concept of mobilization, democratic integration, education, tolerance, mutual respect has been utilised. The role of the Internet and its applications as a liberation technology and its role in expanding the political sphere, and facilitate huge mobilizations to reform the Arab political and social status towards a democratic socio-political system.